La teoría antropológica desde los años sesenta

Sherry B. Ortner



Cuadernos de Antropología

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Sherry B. Ortner

La teoría antropológica desde los años sesenta

Traducción de Rubén Páez

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

CUADERNOS DE ANTROPOLOGIA
Coordinador: Rubén Páez

1a. edición en inglés:
ORTNER, Sherry B.
1984 "Theory in Anthropology since the Sixties".
Comparative Studies in Society and History, 26 (1): 126-166.

1a. edición en español, 1993.

Dirección de Publicaciones
J. Guadalupe Zuno 1881, Sector Juárez
CP 44150 Guadalajara, Jalisco, México
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico
ISBN 968-895-320-2

Agradecimientos

Este ensayo contiene gran parte de mi historia intelectual personal. Por eso, no habrá contexto más apropiado para agradecer a mis profesores Frederica de Laguna, Clifford Geertz y David Schneider haberme convertido, para bien o para mal, en antropóloga. Quiero agradecer, además, a los siguientes amigos y colegas sus valiosas contribuciones para llevar a cabo este trabajo: Nancy Chodorow, Salvatore Cucchiari, James Fernandez, Raymond Grew, Keith Hart, Raymond Kelly, David Kertzer, Robert Paul, Paul Rabinow, Joyce Riegelhaupt, Anton Weiler y Harriet Whitehead. Diversas partes del texto fueron presentadas en el Departamento de Antropología de la Universidad de Princeton; en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Estocolmo; en el Seminario de Historia de la Ciencia Social de la Universidad de Michigan (fundado y coordinado por Charles y Louise Tilly); en el Seminario de Humanidades de la Universidad Stanford; y, en el Seminario de Teoría y Métodos en Estudios Comparativos de la Universidad de California, en Berkeley (coordinado por Neil Smelser). Recibí, en todos los casos, estimulantes comentarios y positivas reacciones.

Nota del traductor: Este ensayo fue concluido en julio de 1982, y publicado originalmente en 1984. Por eso, una gran cantidad de trabajos que han sido publicados desde entonces, no fueron incorporados por la autora en la discusión ni en la bibliografía.

Presentación

Cada año, en fechas cercanas a la reunión de la *American Anthropologist Asociation,* el *New York Times* solicita que un antropólogo de renombre colabore con una nota sobre el estado del campo. Estas notas tienden a proporcionar una visión confusa. Hace pocos años, por ejemplo, Marvin Harris sugería que la antropología había sido tomada por místicos, fanáticos religiosos y cultistas californianos; que las reuniones [de la AAA] estaban dominadas por paneles sobre chamanismo, brujería y "fenómenos anormales"; y que las "ponencias científicas basadas en estudios empíricos" habían sido premeditadamente excluidas del programa (Harris, 1978). Más recientemente, en tono más sobrio, Wolf sugirió que el campo de la antropología está separándose. Los subcampos (y los sub-subcampos) están buscando continuamente sus especializados intereses, perdiendo contacto unos con otros y con el conjunto. No hay un discurso compartido extensamente, no hay un conjunto compartido de términos en que los practicantes se dirijan unos a otros, una lengua común que todos, cualquiera que sea nuestra idiosincracia, hablemos (Wolf, 1980).[1]

El estado de las cosas se parece mucho a lo que Wolf describe. El campo parece estar hecho de retazos y parches, de individuos y pequeñas pandillas dedicadas a investigaciones desarticuladas y hablando principalmente para sí mismos. Ni siquiera se escuchan ya argumentaciones emotivas. Si bien la antropología nunca ha estado unificada en el sentido de adop-

tar y compartir un paradigma único, por lo menos hubo un periodo en que existían unas cuantas grandes categorías de afiliación teórica, un grupo de campos o escuelas identificadas y unos pocos epítetos que uno podía lanzar a sus oponentes. Ahora, ahí parece haber un espíritu generalizado de apatía en este aspecto. No nos hemos puesto unos a otros enfadosos motes. No estamos suficientemente seguros de cómo se definirán los bandos, ni de dónde nos colocaríamos nosotros mismos en caso de que pudiéramos identificarlos.

Sin embargo, como antropólogos podemos reconocer en todo esto el clásico síntoma de liminalidad —confusión de categorías, expresiones de caos y antiestructura—. Y sabemos que tal desorden puede ser el sitio de gestación de un nuevo orden quizá mejor. En realidad, si uno escrutina el presente con más cuidado, puede quizá descubrir la forma del nuevo orden que se aproxima. Esto es lo que me propongo hacer en este artículo. Argumentaré que un nuevo símbolo clave de orientación teórica está apareciendo, y que puede ser llamado "práctica" (o "acción" o "praxis"). Ni siquiera es una teoría o un método en sí, sino más bien, como he dicho, un símbolo, el nombre bajo el cual una variedad de teorías y métodos están siendo desarrollados. Para entender el significado de esta tendencia debemos volver atrás, por lo menos veinte años y ver cómo comenzamos, y cómo hemos llegado a ser lo que ahora somos.

Antes de iniciar la empresa es importante hacer explícita su naturaleza. Este ensayo se referirá a las *relaciones* entre varias escuelas o aproximaciones teóricas, dentro de periodos de y a través del tiempo. Ninguna aproximación será exhaustiva y precisamente delineada o discutida aquí; sino más bien algunos de sus temas serán resaltados, en tanto que las relacionan con las grandes tendencias de pensamiento que aquí nos atañen. Probablemente cada antropólogo hallará su escuela favorita sobresimplificada, si no es que rotundamente distorsionada; esto es

así en tanto que he decidido enfatizar hechos que pueden no corresponder a los que normalmente son tomados por sus seguidores como los más importantes logros teóricos. De suerte que los lectores que quieran encontrar una discusión más exhaustiva dc las aproximaciones particulares o a partir de un punto de vista más interiorizado de cada una, tendrán que buscar en otro lado. Lo que me interesa aquí, repito, es dilucidar relaciones.

Los sesenta: símbolo, naturaleza, estructura

Como siempre hay arbitrariedad para señalar un punto de partida en cualquier discusión histórica, decidí empezar en los años sesenta, porque es cuando *yo* ingresé al campo, y dado que asumo lo importante que es observar cualquier sistema, por lo menos en parte, desde el punto de vista del actor, creo que así pudiera unir teoría y práctica desde el principio. Lo hago reconociendo por completo que la discusión no procede de algún hipotético punto de vista externo, sino desde mi propia perspectiva, como actor particular transitando a través de la antropología entre 1960 y el presente.

Pero invariablemente los actores desean proclamar la universalidad de sus experiencias e interpretaciones particulares. Quiero sugerir entonces que, en algún sentido relativamente objetivo, hubo de hecho un grupo mayor de revoluciones en la teoría antropológica que se inició a principios de los años sesenta. En realidad parece que tal trastorno revisionista fue característico de muchos otros campos en esa época. En la crítica literaria, por ejemplo,

> por los sesenta una mezcla volátil de lingüística, psicoanálisis y semiótica, estucturalismo, teoría marxista y recepción estética había comenzado a reemplazar el antiguo humanismo moral. El texto literario tendió hacia el *status* de fenómeno: un suceso socio-psico-culturo-lingüístico e ideológico, surgiendo desde las propuestas de competencia de la lengua, las taxonomías disponibles del orden narrativo, las permutaciones de los géneros, las opciones sociológicas de formación estructural, los constreñimientos ideológicos de la infra-estructura... [Allí había] una percepción revisionista amplia y contenciosa. (Bradbury, 1981: 137)

En antropología, al final de los años cincuenta, el equipo teórico de los *bricoleurs* consistía en tres grandes, y quizá más exhaustivos, paradigmas —el estructural-funcionalismo británi-

co (descendiente de A. R. Radcliffe-Brown y B. K. Malinowski); la antropología cultural y psicocultural norteamericana (descendiente de M. Mead, Ruth Benedict y otros); y la antropología evolucionista norteamericana (nucleada alrededor de Leslie White y Julian Steward, y que mantenía fuertes nexos con la arqueología)—. También fue durante los cincuenta que ciertos actores y sus principales cohortes fueron preparados en cada una de estas áreas. Ellos emergieron a principio de los sesenta con ideas pujantes acerca de cómo fortalecer los paradigmas de sus mentores y antecesores, así como aparentemente con mucha más combatividad frente a otras escuelas. Fue esta combinación de nuevas ideas y agresividad intelectual la que impulsó los tres movimientos con los que empieza este recuento: la antropología simbólica, la ecología cultural y el estructuralismo.

Antropología simbólica

"Antropología simbólica" es una denominación que no fue usada por ninguno de sus proponentes durante el periodo formativo —es decir, 1963-1966—, sino fue un mote (probablemente inventado por sus opositores), que albergaba tendencias diversas. Dos de sus principales variantes parecen haber sido inventadas independientemente, una por Clifford Geertz y sus colegas de la Universidad de Chicago, y la otra por Victor Turner, en Cornell.[1] Las diferencias importantes entre los geertzianos y turnerianos probablemente no son totalmente apreciadas por quienes se encuentran fuera del escenario de la antropología simbólica. Mientras que Geertz fue influido primeramente por Max Weber (vía Talcott Parsons); Turner tuvo influencia primaria de Emile Durkheim. Además, Geertz representa claramente una transformación de la antropología nortemericana anterior que trabajaba sobre todo con los fenómenos de la "cultura", cuando Turner representa una transformación a partir de

la antropología británica previa, que trabaja principalmente con los fenómenos de la "sociedad". El movimiento teorético más radical de Geertz (1973b) fue argüir que la cultura no es algo que se localice dentro de las cabezas de los hombres, sino que toma cuerpo en símbolos públicos, símbolos mediante los cuales los miembros de una sociedad comunican su visión del mundo, sus orientaciones de valor, su ethos y todo lo demás, unos a otros entre sí, a futuras generaciones —y a los antropólogos—. Con esta formulación, Geertz dió al hasta ahora elusivo concepto de cultura una localización relativamente fija, y un grado de objetividad que no tenía antes.

El enfoque en los símbolos fue, para Geertz y muchos otros, heurísticamente liberador: les dijo dónde encontrar lo que ellos querían estudiar. Señaló que los símbolos eran lo que finalmente son, vehículos de significación; el estudio de los símbolos como tal nunca había sido un fin en sí mismo. Así, por una parte, los geertzianos[2] nunca han estado particularmente interesados en distinguir y catalogar las variedades de tipos simbólicos (señales, signos, íconos, índices, etcétera) —véase, en contraste, Singer, 1980—; ni, por otra parte (y en contraste con Turner de quien se tratará enseguida) han estado particularmente interesados en las maneras en que los símbolos desempeñan ciertas operaciones prácticas en el proceso social —purificar personas a través de ritos de curación, transformar niños y niñas en hombres y mujeres a través de la iniciación, matar personas por medio de la hechicería, etcétera—. Los geertzianos no ignoran estos efectos sociales prácticos, pero tales símbolos no han constituido su centro primario de intereses. Más bien, el centro de interés de la antropología geertziana ha sido la cuestión de cómo los símbolos modelan las maneras en que los actores sociales ven, sienten y piensan acerca del mundo, o, en otras palabras, cómo los símbolos operan como vehículos de "cultura".

Es necesario resaltar, como adelanto de la discusión del estructuralismo, que el ánimo de Geertz siempre ha estado más con el lado "ethos" de la cultura que con el lado "visión del mundo"; más con las dimensiones estilísticas y afectivas que con las cognitivas. Si bien, por supuesto es muy difícil (por no decir improductivo y, finalmente, perjuicioso) separar tajantemente las dos dimensiones, es posible sin embargo hacer énfasis uno u otro lado. Para Geertz, entonces (como para Benedict especialmente, antes de él), aun los más cognitivos o intelectuales de los sistemas culturales —digamos, los calendarios balineses— son analizados no (sólo) para encontrar un grupo de principios cognitivos ordenadores, sino (especialmente) para entender cómo la forma balinesa de dividir el tiempo imprime un sentido propio, de relaciones sociales y de conducta, con un sabor particular culturalmente distintivo, un *ethos*(1973e)[3].

La otra contribución mayor del armazón geertziano fue su insistencia en el estudio de la cultura "desde el punto de vista del actor" (e.g., 1975). Otra vez, esto no implica que uno tenga que meterse "en la cabeza de la gente". Significa tan sólo que la cultura es un producto de la actuación social que trata de dar sentido al mundo en que se encuentran los actores mismos, y si *uno* va a dar el sentido de una cultura, debe situarse en la posición desde la cual ésta fue construida. La cultura no es algún sistema ordenador en abstracto, que derive su lógica de recónditos principios estructurales, o de símbolos especiales que proporcionan las "claves" para su coherencia. Su lógica —los principios de relación que se obtienen entre sus elementos— deriva más de la lógica u organización de la acción, de la gente operando dentro de cierto orden institucional, interpretando sus situaciones para actuar coherentemente con ellas (1973d). Debo hacer notar aquí, sin embargo, que si bien la perspectiva que toma al actor como centro es fundamental en la construcción de Geertz, no está elaborada sistemáticamente: Geertz no

desarrolló una teoría de la acción o de la práctica como tal. Él, sin embargo, plantó con firmeza al actor en el centro de su modelo y mucho del posterior trabajo que toma como centro a la práctica se contruyó sobre una base geertziana (o geertziano-weberiana), como lo veremos.

La otra figura mayor en la escuela de antropología simbólica de Chicago fue David Schneider. Schneider, como Geertz, fue producto de Parsons, y tambien se concentró primeramente en el refinamiento del concepto de cultura. Pero sus esfuerzos enfilaron a través de la comprensión de la *lógica interna* de sistemas de símbolos y significados, por la vía de la noción "núcleo de símbolos", y por el camino de ideas análogas al concepto de estructura de Claude Lévi-Strauss (e.g., 1968, 1977). En realidad, si bien Geertz usó prominentemente la frase "*sistema* cultural" (énfasis agregado), nunca puso mucha atención en los aspectos sistémicos de la cultura, y fue Schneider quien desarrolló con mayor amplitud este aspecto del problema. Schneider en su propio trabajo separa la cultura de la acción social de manera más radical que Geertz. Sin embargo, tal vez precisamente a causa de que la acción social ("práctica", "praxis") fue separada radicalmente de la "cultura" en el trabajo de Schneider, él y sus estudiantes estuvieron entre los primeros antropólogos simbólicos que vieron la práctica misma como un problema (Barnet, 1977; Dolgin, Kemnitzer y Schneider, 1977).

Víctor Turner, finalmente, proviene de un trasfondo intelectual un tanto diferente. Fue formado en la variante del estructural-funcionalismo británico dirigida por Max Gluckman, que estaba influida por el marxismo, la cual insistía en que el estado normal de la sociedad no era el de solidaridad e integración armónica de partes, sino más bien el de conflicto y contradicción. Así, la cuestión analítica no fue, como para la línea que desciende de Durkheim, cómo la solidaridad es afinada, reforzada e intensificada, sino más cómo es construida y mantenida en primer lugar sobre y por encima de conflictos y con-

tradicciones que constituyen el estado normal de las cosas. Para el lector norteamericano esto puede parecer una variante menor del proyecto funcionalista básico, puesto que ambas escuelas ponen el énfasis en el mantenimiento de la integración y, específicamente, en el mantenimiento de la integración de la "sociedad" —actores, grupos, el todo social— como opuesta a "cultura". Pero Gluckman y sus estudiantes (incluido Turner) creían que sus diferencias de la corriente principal eran más profundas. Aún más, ellos siempre constituyeron un grupo minoritario dentro del *stablishment* británico. Este trasfondo puede en parte contar en la originalidad de Turner con respecto a sus compatriotas, encaminado finalmente a su invención independiente, su própio tizón, una antropología explícitamente simbólica.

A pesar de la relativa novedad del movimiento de Turner hacia los símbolos, encontramos en su trabajo una enraizada continuidad con la antropología británica y, como resultado, profundas diferencias entre la antropología simbólica turneriana y geertziana. Para Turner, los símbolos son de interés no como vehículos de, y ventanas para analizar, la "cultura" —el ethos y visión del mundo de una sociedad integrados— sino como algo que debieran ser llamados *operadores* en el proceso social, cosas que, cuando se colocan juntas en ciertas formas y en ciertos contextos (en especial, rituales) producen transformaciones esencialmente *sociales*. Así, los símbolos en los rituales Ndembu de curación, iniciación o caza son investigados por la manera en las que hacen pasar a los actores de una condición a otra, resuelven contradicciones sociales, y los encadenan a las categorías y normas de su sociedad (1967). Sin embargo, a lo largo del camino hacia estas quizá tradicionales metas estructural-funcionalistas, Turner identificó y trabajó sobre ciertos mecanismos rituales, y algunos de los conceptos que desarrolló han llegado a ser parte indispensable del análisis del ritual —liminalidad, marginalidad, antiestructura, comunidad, etcétera— (1967, 1969).[4]

Turner y los antropólogos simbólicos de Chicago no tienen muchas diferencias entre sí, sino, para la mayoría de ellos, simplemente hablar de su pasado. Sin embargo, los turnerianos[5] agregan una importante, y característicamente británica, dimensión al campo de la antropología simbólica en su conjunto, el sentido de la *pragmática* de los símbolos. Ellos investigaron con mucho mayor detalle que Geertz, Schneider, *et al.*, la "efectividad de los símbolos", la cuestión de cómo los símbolos hacen realmente lo que los antropólogos pregonan que hacen: operar como fuerzas activas en el proceso social (véase también Lévi-Strauss, 1963; Tambiah, 1968; Lewis, 1977; Fernández, 1974).

En retrospectiva, se puede decir que la antropología simbólica tuvo una cantidad de limitaciones significativas. No me refiero a los cargos de que fuera no-científica, mística, literatura, cabeza-hueca, y todos los epítetos puestos por los practicantes de la ecología cultural (véase adelante). Más bien, uno puede señalar que la antropología simbólica, especialmente en su variante norteamericana, adolece de una sociología sistemática; un poco-desarrollado sentido de la política de la cultura; y de falta de curiosidad en cuanto a la producción y mantenimiento de los sistemas simbólicos. Estos puntos serán discutidos más extensamente en el curso de este trabajo.

Ecología cultural[6]

La ecología cultural representa una nueva síntesis, y un posterior desarrollo, del evolucionismo materialista de Leslie White (1943, 1949), Julian Steward (1953, 1955) y V. Gordon Childe (1942). Sus raíces se remontan a Lewis Henry Morgan y E. B. Tylor en el siglo diecinueve, y últimamente hasta Marx y Engels, ya que los evolucionistas de los años cincuenta por razones políticas comprensibles, no tuvieron agallas para enfatizar la conexión marxista.[7]

White ha investigado lo que llegó a ser llamado "la evolución general" o la evolución de la-cultura-en-general en términos de estadios de complejidad social y avance tecnológico. Estos estadios fueron posteriormente refinados por Elman Service (1958) y por Marshall Sahlins y Elman Service (1960) en el famoso esquema de bandas-tribus-jefaturas-estados. El mecanismo evolucionario en la construcción de White se deriva de eventos más o menos fortuitos, invenciones tecnológicas que dan lugar a la grandiosa "captura de energía", y del crecimiento poblacional (y tal vez las guerras y conquistas) que estimulan el desarrollo de formas más complejas de organización y coordinación socio-política. Steward (1953) combatió a la vez tanto el enfoque en la evolución de la cultura-en-general (como opuesta a las culturas específicas), como la carencia de un mecanismo de evolución más sitemáticamente operativo. Por el contrario, enfatizó que culturas específicas desarrollan sus formas específicas en el proceso de adaptación a condiciones ambientales específicas, y que la aparente uniformidad de los estadios de evolución es realmente consecuencia de adaptaciones similares a condiciones naturales similares en diferentes partes del planeta.

Si la idea de que la cultura tomaba cuerpo en símbolos públicos observables, fue la llave que liberó a la antropología simbólica de la antropología cultural norteamericana previa, el concepto que jugó un papel similar en el ecología cultural fue el de "adaptación" (véase Alland, 1975 para un resumen). Tal como Geertz pregonó que el estudio de la cultura corporeizada en símbolos suprime el problema de su engendramiento en el interior de las cabezas de la gente, Sahlins enfoca la adaptación a factores ambientales como camino aglutinante de factores amorfos tales como la *gestalten* cultural y la dialéctica histórica (1964). Ese fue un rechazo en gran-escala del estudio de los trabajos anteriores tanto de la cultura en el sentido norteamericano como de la sociedad en el sentido británico. La

dinámica interna fue vista como difícil de medir, y aun difícil de elegir para propósitos de asignar primacía causal, ya que cualesquier factor externo al ambiente natural y social era tratado como "variable independiente", fija, medible:

> Por décadas, siglos ahora, la batalla intelectual ha estado dada sobre cuál sector de la cultura es el decisivo para el cambio. Muchos se han enlistado bajo diversas insignias. Curiosamente, pocos parecen seguirlo, Leslie White defiende el crecimiento tecnológico como el sector mayormente responsable de la evolución cultural; Julian Huxley, con algunos otros, ve la "visión humana de la finalidad" como la fuerza decisiva; el modo de producción y la lucha de clases se encuentran muy tranquilas en la contienda. Diferentes como son, estas posiciones concuerdan en que el impulso del desarrollo es generado desde dentro... La posición que asumen las causas internas de desarrollo puede ser defendido señalando hacia un mecanismo tal como la dialéctica hegeliana, o puede descansar más inseguramente en un argumento de la lógica... En cualquier caso un supuesto irreal y vulnerable está presente, que las culturas son sistemas cerrados... Es precisamente en este punto que la ecología cultural ofrece una nueva perspectiva... Ella presta atención a la relación entre lo interno y lo externo; ubica como el resorte impulsor del movimiento evolucionario el intercambio entre cultura y medio ambiente. Ahora la preminencia del paisaje no está siendo decidida sobre un pedazo de papel... Pero si la adaptación gana sobre el dinamismo interno será por ciertas fuerzas intrínsecas y obvias. La adaptación es real, naturalista, aseguradora de todos aquellos contextos históricos de las culturas que el dinamismo interno ignora (Sahlins, 1964: 135-136).[8]

La versión de Sahlins y Service de la ecología cultural, adoptada también por la corriente principal del ala arqueológica de la antropología, fue fundamentalmente evolucionista.[9] El uso primario del concepto de adaptación fue para explicar el desarrollo, mantenimiento y transformación de formas sociales. Pero hubo otra variante de la ecología cultural, la cual se desarrolló un poco después y llegó a dominar el ala materialista en los sesenta. Su posición, expresada más vigorosamente por Marvin Harris (e.g., 1966) y quizá de manera más elegante por Roy Rappaport (1967), se inspiró con fuerza en la teoría de sistemas. Cambió de

la evolución el enfoque analítico y lo dirigió hacia la explicación de la existencia de fragmentos específicos de culturas particulares en términos de las funciones adaptativas o sistemas de mantenimiento de tales fragmentos. Así, el ritual *kaiko* de los Maring previene la degradación del ambiente natural (Rappaport, 1967), el potlach Kwakiutl mantiene un equilibrio de distribución de alimento entre los segmentos tribales (Piddocke, 1969), y la sacralidad de la vaca en la India protege un eslabón vital de la cadena alimenticia agrícola (Harris, 1966). En estas investigaciones el interés ha pasado de analizar cómo el medio ambiente estimula (o previene) el desarrollo de formas sociales y culturales, al problema de las vías en que las formas sociales y culturales funcionan para conservar una relación que existe con el medio ambiente. Esto fue así para los posteriores estudios que vinieron a representar, como conjunto, a la ecología cultural en los años sesenta.

Uno hubiera tenido que encontrarse fuera de relación con la teoría antropológica para no tomar partido en el acre debate entre los ecologistas culturales y los antropólogos simbólicos. Ya que, mientras los ecologistas culturales consideraban que los antropólogos simbólicos eran mentalistas cabezas-huecas, enmarañados en no-científicos e inverificables arrebatos de interpretación subjetiva; los antropólogos simbólicos consideraban que los ecologistas culturales estaban enredados en un cientificismo negligente y estéril, contando calorías y midiendo gotas, empeñados en ignorar tercamente una verdad que la antropología presumiblemente había establecido por aquel tiempo: la cultura media toda la conducta humana. La pugna maniquea entre "materialismo" e "idealismo", aproximaciones "duras" o "suaves", interpretativos "emics" y explicativos "etics", dominó el campo durante una buena parte de la década de los sesenta, y en parte llegó hasta los setenta.

Que la mayoría de nosotros pensemos y escribamos en términos de tales oposiciones puede estar en parte enraizado en

los esquemas que más han permeado el pensamiento de Occidente: subjetivo-objetivo; naturaleza-cultura; mente-cuerpo, etcétera. La práctica de trabajo de campo misma puede, además, contribuir a tales juicios, basada como lo está en la paradójica conjunción de participar y observar en un solo y mismo tiempo. Puede ser, entonces, que esta clase de construcción polarizada del paisaje intelectual en antropología esté profundamente impulsada a ser eliminada por completo, tanto por las categorías culturales como por las formas de práctica de la profesión. Pero la lucha *emic-etic* de los años sesenta tuvo un gran número de efectos desafortunados; estorbar la adecuada autocrítica en los dos bandos no fue el menor de ellos. Ambas escuelas se regodeaban en los errores de los otros, y no inspeccionaban su propias casas en busca de debilidades serias. De hecho, ambos bandos fueron impotentes no sólo para manejar lo que los otros hacían (los antropólogos simbolistas renunciando a todo lo que llamara a "explicación", los ecologistas culturales perdiendo de vista los marcos de significado en los que la acción humana tiene lugar); sino también en que nada de lo que hicieron contaba con alguna sociología sistemática.[9]

En realidad, desde el punto de vista de la antropología social británica toda la pugna norteamericana era algo sin sentido, ya que parecía dejar fuera el necesario término central, propio de toda la discusión antropológica: la sociedad. ¿Dónde estaban los grupos sociales, las relaciones sociales, las estructuras sociales, que median *tanto* las maneras en que la gente piensa ("cultura"), *como* las maneras en que la gente experimenta y actúa sobre su medio ambiente? Y este conjunto de cuestiones no podían ser respondidas en términos de las categorías de la antropología social británica (no hubo nadie que se molestara en preguntar), porque los británicos estaban haciendo sus propios esfuerzos intelectuales, a los cuales regresaremos a su debido tiempo.

Estructuralismo

El estructuralismo, la más o menos invención individual de Lévi-Strauss, fue el único paradigma genuinamente nuevo desarrollado en los años sesenta. Quizá uno pudiera decir que es el único paradigma genuinamente original de la ciencia social (y también de las humanidades, para esos asuntos) desarrollado en el siglo XX. Inspirado en la lingüística y la teoría de la comunicación, y reconociéndose influido por Marx y Freud, Lévi-Strauss argumenta que la aparentemente embrollada variedad de los fenómenos sociales y culturales puede volverse intelegible a través de demostrar las relaciones compartidas de esos fenómenos con unos pocos principios fundamentales. Lévi-Strauss procuró establecer la gramática universal de la cultura, la manera en que las unidades del discurso cultural son creadas (por el principio de oposiciones binarias), y las reglas de acuerdo con las cuales las unidades (parejas de términos opuestos) son ordenadas y combinadas para generar las producciones culturales reales (mitos, reglas matrimoniales, ordenaciones del clan totémico, etcétera) que los antropólogos registran. Las culturas son primeramente sistemas de clasificación, pero también los conjuntos de las producciones institucionales o intelectuales constriuidos a partir de aquellos sistemas de clasificación y ejecución más las operaciones sobre ellos. Una de las más importantes operaciones secundarias de la cultura en relación a sus propias taxonomías es precisamente mediar o reconciliar las oposiciones que, en primer lugar, son las bases de esas taxonomías.

En los hechos, el análisis estructural consiste en descubrir los conjuntos básicos de oposiciones que fundamentan algún fenómeno cultural complejo —un mito, un ritual, un sistema matrimonial— y en mostrar los caminos en los que el fenómenos en cuestión es tanto una expresión de aquellos contrastes como una reelaboración de los mismos, produciendo de ese

modo una manifestación culturalmente significativa, o reconsideración, del orden. Aun sin el análisis completo de un mito o un ritual, la por lo menos clara ennumeración de los conjuntos importantes de oposiciones en una cultura logra ser empresa útil porque revela los axiomas de pensamiento y los límites de lo pensable propios de tales culturas (e.g., Needham, 1973b). Y la mayor demostración del poder del análisis estructural se ve en el estudio en cuatro volúmenes, *Mitológicas* (1964-1971), de Lévi-Strauss. Aquí, el método permite la ordenación de datos tanto de gran escala (incluyendo datos de la mayoría de los indígenas de Sudamérica y también algunos de la Norteamérica nativa), como de la explicación de una miríada de pequeños detalles —por qué el jaguar cubre su boca cuando ríe o por qué la metáfora de la miel describe la fuga de animales indómitos—. La combinación del amplio alcance con el detalle mínimo es lo que proporciona al trabajo su gran vigor.

Mucho se ha hecho a partir del lugar que finalmente dio Lévi-Strauss a las estructuras que él juzga más allá de la sociedad y la cultura: en las estructuras de la mente. Tanto esta cuestión como su crítica, son quizá algo sin importancia para los antropólogos. Parece incontrovertible que todos los humanos, y todas las culturas, clasifican. Esto sugiere la existencia de una propensión innata de algún tipo, pero no significa que algún esquema particular de clasificación sea evitable, sino nada más que todos los humanos comen motivados por algún sistema universal de categorías de los alimentos.

La consistente contribución del estructuralismo de Lévi-Strauss se apoya en la percepción de que la exuberante variedad, con su aparente azar, puede tener una profunda unidad y sistematicidad, derivada de la operación de una pequeña cantidad de principios fundamentales. Éste es el sentido que Lévi-Strauss proclama su afinidad con Marx y Freud, quienes similarmente argumentaban que bajo la proliferación superficial de las formas, se encuentran operando unos cuantos meca-

nismos relativamente simples y uniformes (DeGeoge and DeGeorge, 1972). Tal percepción nos conduce a distinguir mucho más claramente entre simples transformaciones, que operan *dentro de* una estructura dada, y un cambio real, revolución si se quiere, por el que la propia estructura se transforma. Así, a pesar de la base materialista y biologicista del estructuralismo, a pesar de la predilección personal de Levi-Strauss de considerar que *plus ça change, plus c'est la meme chose*, esta teoría ha tenido siempre importantes implicaciones en una antropología mucho más histórica y/o evolucionista que la practicada por el maestro. El trabajo de Louis Dumont en particular ha desarrollado algunas de estas implicaciones evolucionistas en el análisis de la estructura del sistema de castas de la India, y en la estipulación de algunos de los profundos cambios estructurales involucrados en la transición de casta a clase (1965, 1970; véase también Goldman, 1970; Barnett, 1977; Sahlins, 1981).[10]

El estructuralismo nunca fue del todo popular entre los antropólogos norteamericanos. Si bien al principio (y más por los ecologistas culturales) fue visto como una variante de la antropología simbólica, sus supuestos centrales fueron de hecho bastante diferentes a los de los antropólogos simbólicos (con excepción en parte de los schneiderianos). Para eso hubo una serie de razones, las cuales se muestran en: 1) el énfasis cognitivo muy puro de la noción levi-straussiana de significado, como contrario a los intereses norteamericanos por los ethos y los valores; 2) el énfasis más austero de Lévi-Strauss en la arbitrariedad del significado (todo significado es establecido por contrastes, nada tiene en sí ningún significado), como contrario a los intereses nortemericanos en las relaciones entre las *formas* de las construcciones simbólicas y los contenidos de las que ellas son vehículos,[11] y 3) la ubicación explícitamente abstracta de la estructura, divorciada en todos los sentidos de las acciones e intenciones de los actores, como contraria al razonablemente consistente, aunque variablemente definido, ac-

tor-centrismo de los antropólogos simbólicos (siendo nuevamente Schneider una excepción en parte en este punto).

Por esas razones, y probablemente por otras más, el estructuralismo no tuvo mucha acogida entre los antropólogos simbólicos norteamericanos como pudiera haber parecido en un primer vistazo.[12] Le fue concedido durante un tiempo lo que pudiera haberse llamado status de parentesco ficticio, debido a su tendencia a enfocar algunos de los dominios que los antropólogos simbólicos consideraban como propios —mito, ritual, etiqueta, etcétera—.

El principal impacto del estructuralismo fuera de Francia se dio en Inglaterra, entre algunos de los antropólogos sociales británicos más aventureros (véase especialmente Leach, 1966). Lévi-Strauss y los británicos estaban en realidad muy emparentados, nacieron de dos líneas descendientes de Durkheim. De cualquier manera, en el contexto británico el estructuralismo sufrió una cantidad importante de transformaciones. Evadiendo la cuestión del pensamiento y las estructuras universales, los antropólogos británicos aplicaron primero el análisis estructural a sociedades y cosmologías particulares (e.g., Leach, 1966, 1969; Needham, 1973a; Yalman, 1969; lo mismo es aplicable a Dumont (1930) en Francia). También enfocaron con más detalle el proceso de mediación de oposiciones y produjeron una cantidad de reflexiones absolutamente originales sobre anomalía y anti-estructura, especialmente Mary Douglas en *Pureza y peligro* (véase también Turner,1967, 1969; Leach, 1964; Tambiah, 1969).

En todo caso, fue también de importancia la manera en la cual algunos británicos depuraron al estructuralismo de una de sus más radicales facturas —la distinción durkheimiana entre la "base" social y su "reflejo" cultural—. Lévi-Strauss había proclamado que si las estructuras míticas son paralelas a las estructuras sociales, no es porque el mito refleje a la sociedad, sino porque tanto mito como organización social comparten una

estructura fundamental común. Por otro lado, algunos de los estructuralistas británicos (Rodney Needham es la excepción mayor) regresaron a posiciones más ubicadas en la tradición de Durkheim y Marcel Mauss, y consideraron mitos y ritos como reflejando y resolviendo "a nivel simbólico" oposiciones que aceptaban ser fundamentalmente sociales.[13] Mientras el estructuralismo británico estuvo restringido al estudio del mito y el ritual le fue posible ingresar formalmente en la antropología británica sin tener un muy profundo efecto en ella. Llegó a ser su versión de antropología cultural o simbólica, su teoría de la superestructura. Fue sólo más tarde, cuando un ojo estructural (*i.e.*, marxista-estructural) fue puesto sobre el concepto británico de estructura social, que empezaron a saltar chispas.

En gran número de campos —lingüística, filosofía, historia— hubo fuerte reacción contra el estructuralismo a principios de los setenta. Dos hechos interrelacionados fueron sentidos como particularmente problemáticos, por no decir inaceptables: la negativa de la relevancia de la intención subjetiva en el proceso social y cultural, y la negativa de cualquier impacto significante de la historia o "acontecimiento" sobre la estructura. Los discípulos empezaron a elaborar modelos alternativos, en los cuales tanto agentes como acontecimientos, jugaban un papel más activo. Estos modelos, sin embargo, no tuvieron mucho partido en la antropología sino hasta finales de los setenta, y serán discutidos en la sección final del ensayo. En antropología, durante la mayor parte de esa década el estructuralismo, con sus defectos (y virtudes), sentó las bases de una de las escuelas de teoría dominantes: el marxismo estructuralista. Avancemos ahora hacia los años setenta.

Los setenta: Marx

La antropología de los setenta estuvo mucho más obvia y transparentemente ligada a los sucesos del mundo real que la del periodo anterior. Comenzando desde finales de los años sesenta, tanto en los Estados Unidos como en Francia (mucho menos en Inglaterra) surgieron movimientos sociales radicales de gran envergadura. Primero vino la contracultura, luego el movimiento antibélico, y luego, sólo un poco después, el movimiento de las mujeres; estos no afectaron únicamente al mundo académico sino que se originaron en él en gran parte. *Cualquier cosa* que formara parte del orden existente fue cuestionada y criticada.

En antropología, las primeras críticas tomaron la forma de denuncia de las ligas históricas entre la antropología, por un lado, y el colonialismo y el imperialismo, por el otro (*e.g.*, Asad, 1973; Hymes, 1974). Pero esto simplemente era la superficie del asunto. El punto de interés se trasladó rápidamente hacia la cuestión profunda de la naturaleza de nuestras construcciones teóricas y especialmente el grado en que ellas daban cuerpo y traían adelante los supuestos de la cultura burguesa occidental.

El símbolo que animó el nuevo criticismo, y las alternativas teóricas que ofrecían reemplazar los viejos modelos, fue Marx. De todos los grandes antecedentes deciminónicos de la moderna ciencia social, Marx había estado notoriamente ausente de la corriente principal del repertorio teórico. *La estructura de la acción social* de Parsons fue uno de los textos sagrados de los antropólogos simbólicos formados en Harvard, este texto recogió el pensamiento de Durkheim y Weber, y de dos teóricos de la economía, Alfred Marshall y Vilfredo Pareto, cuya principal significación en aquel contexto parecía ser que ellos *no* eran Marx.

Los británicos, incluyendo tanto a los antropólogos simbólicos como a los estructuralistas, estaban fuertemente encajonados en Durkheim. Lévi-Strauss proclamaba haber sido influido por Marx, pero esto era tomado como si bromeara diciendo cualquier cosa. Hasta los ecólogos culturales, los únicos que se autoproclamaban materialistas en los sesenta, escasamente invocaban a Marx; en realidad Marvin Harris lo repudió explícitamente (Harris, 1968). Uno no necesita ser un analista especialmente sutil de los aspectos ideológicos de la historia intelectual para percatarse de que la ausencia de una influencia marxista significativa antes de los setenta fue exactamente un reflejo del mundo político-real, así como lo fue el surgimiento de una fuerte influencia marxista en los años setenta.

Hubo al menos dos escuelas marxistas de teoría antropológica distintas: el marxismo estructural, desarrollado principalmente en Francia e Inglaterra; y la economía política, que emergió primero en los Estados Unidos y posteriormente en Inglaterra. También allí hubo un movimiento que pudiera ser llamado marxismo cultural, trabajó por largo tiempo en estudios históricos y literarios, pero no fue retomado por los antropólogos sino hasta muy recientemente, y será consignado en la parte final del ensayo.

Marxismo estructural

Fue la única de las escuelas desarrollada totalmente dentro del campo de la antropología, y probablemente por esa razón tuvo un impacto temprano. En ella, Marx fue usado para atacar, y/o repensar, o por lo menos desplegar en el paisaje prácticamente todo el esquema teórico —antropología simbólica, ecología cultural, antropología social británica y estructuralismo—. El marxismo estructural constituyó una supuesta revolución intelectual total, y si no tuvo éxito en establecerse como la única alternativa para todo lo hecho, ciertamente logró sacudir la

mayor parte de la sapiencia heredada. Esto no quiere decir que fueron necesariamente los escritos de los propios marxistas estructurales (*e.g.*, Althusser, 1971; Godelier, 1977; Terray, 1972; Sahlins, 1972; Friedman, 1975) los que tuvieron este efecto; sencillamente fue el marxismo estructural la fuerza originada dentro de la antropología para la promulgación y legitimación de "Marx", "marxismo" y "cuestionamiento crítico" en el discurso del campo en su totalidad (véase también Diamond, 1979).

El avance específico del marxismo estructural sobre las formas precedentes de la antropología marxista, radica en que ubicó las fuerzas determinantes no en el ámbito natural y/o en la tecnología, sino dentro de ciertas estructuras de relaciones sociales. Las consideraciones ecológicas no fueron excluidas sino que fueron incluidas por, y subordinadas al análisis de la organización social, y en especial la política, de la producción. La ecología cultural fue impugnada entonces como "materialismo vulgar", pues más que anular, reforzaba la clásica fetichización capitalista de las cosas, la dominación de los sujetos por los objetos más que por las relaciones sociales que toman cuerpo en, y se simbolizan por medio de esos objetos (véase especialmente Friedman, 1974).

Las relaciones sociales en cuestión, referidas como el (los) modo(s) de producción, no deben ser confundidas con la organización superficial de las relaciones sociales tradicionalmente estudiadas por los antropólogos sociales británicos —linajes, clanes, mitades, etcétera—. Estas formas superficiales de lo que los británicos llamaron "estructura social" fueron vistas como *modelos* nativos de organización social tomados por los antropólogos como las cosas reales, pero que de hecho enmascaraban a, o al menos correspondían sólo parcialmente con las asimétricas relaciones de producción ocultas que dirigían el sistema. Aquí, pues, fue situada la crítica de la antropología social británica tradicional (véase especialmente Bloch, 1971, 1974, 1977; Terray, 1975).

Además de la crítica y la revisión tanto de la ecología cultural como de la antropología social británica, los marxistas estructurales volvieron su atención hacia los fenómenos culturales. A diferencia de los ecologistas culturales, los marxistas estructurales no descartaron los hechos culturales y las categorías nativas como irrelevantes para la operación real y objetiva de la sociedad, ni tampoco, alternativamente, los agruparon para demostrar que hechos culturales aparentemente irracionales, tales como la sacralidad de la vaca, en realidad tienen funciones adaptativas. Tal como la Nueva Izquierda en el mundo real tomó los hechos culturales (estilo de vida, conciencia) más seriamente de lo que lo hizo la Vieja Izquierda, así los marxistas estructurales dieron a los fenómenos culturales (creencias, valores, clasificaciones) por lo menos una función central en sus modelos del proceso social. Específicamente, la cultura fue convertida el "ideología" y considerada desde el punto de vista de su papel en la reproducción social: legitimando el orden existente, mediando las contradicciones en la base, y mistificando los orígenes de la explotación y desigualdad en el sitema (O'Laughin, 1974; Bloch, 1977; Godelier, 1977).

Una de las virtudes del marxismo estructural era que tenía en su esquema un lugar para cada cosa. Al rehusar ver por separado las relaciones materiales y la "ideología" como cosas opuestas, sus practicantes establecieron un modelo en el que los dos "niveles" estaban relacionados uno con otro a través de un núcleo de procesos socio-político-económicos. En este sentido, ofrecían una mediación explícita entre los campos "materialista" e "idealista" de la antropología de los setenta. La mediación fue más bien mecánica, como se discutirá en su momento, pero ahí estaba.

Me parece muy importante, que los marxistas estructurales introdujeran con relativa fuerza a la sociología en el interior del cuadro. La fertilización cruzada de las categorías de la

antropología social británica con las categorías marxistas produjeron un modelo amplio de organización social ("modo de producción") y procedieron a aplicarlo sistemáticamente a los casos particulares. Donde otros marxismos enfatizaron casi exclusivamente las relaciones de la organización político-económica ("producción"), los marxistas estructurales —antropólogos ante todo— llamaron la atención hacia el parentesco, la filiación, el matrimonio, el intercambio, la organización doméstica, etcétera. Incluyeron estos elementos en sus consideraciones de las relaciones políticas y económicas (a menudo dándoles una sonoridad más marxista al llamarlas "relaciones de producción"), y el efecto logrado fue producir ricos y complejos cuadros de casos específicos del proceso social. Dada la relativa parquedad del análisis sociológico pormenorizado en varias escuelas de los sesenta, como se mencionó antes, esta fue una contribución importante.

En lo dicho, sin embargo, uno no puede dejar de reconocer que el marxismo estructural tuvo una serie de problemas. Primero, por causa de que la limitación del concepto de cultura al de "ideología" fue demasiado extrema, lo que tuvo el poderoso efecto de permitir a los analistas unir concepciones culturales con estructuras específicas de relación social y colocó el problema de la ideología de espaldas con las concepciones de cultura más generales. Segundo, la tendencia a ver la cultura-ideología, ampliamente en términos de mistificación, proporcionó a la mayoría de los estudios culturales o ideológicos de esta escuela un sabor decididamente funcionalista, ya que el fin de esos análisis era mostrar cómo mitos, rituales, tabús, o lo que fuere, mantienen el *statu quo*. Tercera, y más seria, si bien los marxistas estructurales ofrecían un camino de mediación entre los "niveles" material e ideológico, realmente no cuestionaban la noción de que tales niveles eran sólo distinguibles analíticamente. Así, a pesar de su crítica a la noción durkheimiana (y parsoniana) de "lo social" como la "base" del sistema,

ellos simplemente ofrecieron perspicaz y declaradamente una "base" más real y objetiva. Y a pesar de pretender descubrir funciones más importantes de la "superestructura" (o a pesar de proclamar que lo que es la base y la superestructura varía cultural y/o históricamente, o quizá ocasional y muy vagamente que la superestructura es parte de la base) continuaron reproduciendo la idea común de mantenerlas como cajones analíticos separados.

En este sentido, podemos ver que el marxismo estructural permanecía muy enraizado en los sesenta. Aunque estuvo inyectado de una gran dosis de sociología en sus primeros esquemas de categorías, y si bien esta sociología fue relativamente concebida de manera original, los huecos básicos del pensamiento de los sesenta no fueron revisados radicalmente. Después, y a diferencia de la escuela de la economía política y otras aproximaciones más recientes que serán discutidas en seguida, el marxismo estructural fue en extremo no-histórico, factor que nuevamente lo liga con las formas tempranas de la antropología. En realidad, uno puede sospechar que en parte fue esta confortable mezcla de viejos supuestos y categorías en una nueva retórica crítica lo que hizo al marxismo estructural atrayente en aquellos días. De muchas maneras el marxismo estructural fue vehículo perfecto para los académicos que habían sido formados en una etapa temprana y que, en los setenta, sintieron el empuje de la acción y el pensamiento crítico que estaba confundiendo todo a su alrededor.

Economía política

La escuela de economía política tomó su inspiración primaria en la sociología política, en las teorías de los sistemas mundiales y del subdesarrollo (Wallerstein, 1976; A. G. Frank, 1967). En contraste con el marxismo estructural que enfocó con amplitud, a la manera de los estudios de antropología convencio-

nales, en sociedades y culturas relativamente discretas, los economistas políticos trasladaron su enfoque hacia los sistemas económico-políticos regionales de gran escala (*e.g.*, Hart., 1982). Tal como ellos intentan combinar este enfoque con el trabajo de campo tradicional en comunidades específicas o micro-regiones, sus investigaciones han tomado generalmente forma de estudios de los efectos de la penetración capitalista sobre estas comunidades (*e.g., American Ethnologist,* 1978; Schneider and Schneider 1976). El énfasis en el impacto de fuerzas externas, y en la manera en la cual las sociedades cambian o se desenvuelven grandemente adaptándose a tal impacto, relaciona de alguna manera a la escuela de economía política con la ecología cultural de los sesenta, y realmente muchos de sus practicantes fueron formados en esta escuela (e.g., Ross, 1980). Pero, mientras que para la ecología cultural de los sesenta, que por lo general estudiaba sociedades relativamente "primitivas, las fuerzas externas importantes fueron las del ambiente natural; para los economistas políticos de los setenta, que estudiaban "campesinos", las fuerzas externas importantes son las del Estado y el sistema capitalista mundial.

A nivel teórico, los economistas políticos se distinguen de su, en cierto modo reprimida, ecología cultural, al mostrar gran inclinación por incorporar hechos culturales o simbólicos en sus investigaciones (*e.g.*, Schneider, 1978; Riegelhaupt, 1978). Específicamente, sus trabajos tienden a enfocar sobre los simbolos involucrados en el desarrollo de identidad de clase o grupo, en el contexto de conflictos económico-políticos de uno u otro tipo. La escuela de economía política política, en este caso recubierta con la naciente industria de la "etnicidad", aunque creo que la literatura reciente en el campo me parece demasiado vasta y amorfa para intentar aquí algo más que un vacilante gesto. En todo caso la buena voluntad de los economistas políticos, inscritos de alguna manera en la moda, al poner atención a los procesos simbólicos es parte del relaja-

miento general de la vieja disputa materialista/idealista de los años sesenta.

El énfasis de esta escuela sobre los grandes procesos regionales es saludable, por lo menos en un punto. Los antropólogos tienen una tendencia a tratar las sociedades, incluso aldeas como si fueran entidades aisladas, con poco sentido de los grandes sistemas de relaciones en los cuales estas unidades están insertas. Los trabajos ocasionales (*e.g., Political Systems of Highland Burma* de Edmund Leach) que han visualizado las sociedades dentro de un gran contexto regional han sido de una inclasificable (y admirable) rareza. Ignorar el hecho de que los campesinos forman parte de Estados, y que hasta las sociedades y comunidades "primitivas" están invariablemente envueltas en grandes sistemas de intercambio de todo tipo es una seria distorsión de los datos, y es virtud de los economistas políticos recordárnoslo.

Finalmente, a los economistas políticos debemos el énfasis dado a la importancia de la historia en los estudios antropológicos. No fueron ellos los primeros en hacerlo, ni los únicos hasta ahora (me extenderé más acerca de la aproximación entre la antropología y la historia en la conclusión de este ensayo), sin embargo, ciertamente los miembros de esta escuela son quienes parecen más comprometidos hacia una antropología completamente histórica y quienes están produciendo trabajos sustanciosos y sistemáticos en este sentido.

En el lado negativo del asunto podemos lamentar que el modelo de la economía política sea demasido económico, demasiado estrictamente materialista. Uno escucha mucho acerca de salarios, mercado, nexos dinerarios, explotación económica, subdesarrollo, etcétera; pero no lo suficiente sobre relaciones de poder, dominación, manipulación, control y todo aquello en que tales relaciones económicas tienen lugar, y que constituye para los actores gran parte de la injusticia económica experimentada como penuria. La economía política, en otras palabras, no es suficientemente *política*.

Sin embargo mi mayor objeción se encuentra localizada profundamente en el modelo teórico de la economía política. Específicamente, encuentro controvertible la visión del mundo capitalismo-centrista (por decirlo de alguna manera), especialmente para la antropología. El núcleo del modelo es el supuesto de que virtualmente cada cosa que estudiamos ya ha sido tocada ("penetrada") por el sistema capitalista mundial, y por ello mucho de lo que vemos en nuestro trabajo de campo y describimos en nuestras monografías debe ser entendido como algo que ha sido formado como respuesta a ese sistema. Esto quizá es cierto para campesinos europeos, pero aun en este caso uno quisiera por lo menos dejar la cuestión abierta. Cuando nos alejamos cada vez más del "centro" el supuesto llega a ser realmente problemático. Una sociedad incluso una aldea, tiene su propia estructura e historia, y esto debe ser tanto parte del análisis como sus relaciones con el contexto mayor en el cual opera (véase Joel Kahn (1980) para un punto de vista más imparcial).

Los problemas derivados de la visión del mundo centrada en el capitalismo afectan también la visión de la historia que tienen los economistas políticos. La historia se tratada frecuentemente como algo que llega de fuera de la sociedad en cuestión, como un barco. Por eso, no se accede a la historia *de* tal sociedad, sino a la del impacto de la historia (nuestra) *sobre* esa sociedad. Los acontecimientos producidos por tal perspectiva son frecuentemente poco satisfactorios en términos de los intereses de los antropólogos tradicionales: la organización social y la cultura existentes en la sociedad en cuestión. Los estudios tradicionales, por supuesto, tuvieron sus propios problemas con respecto a la historia. En ellos frecuentemente se nos presenta un breve capítulo final sobre el cambio social. El estudio de la economía política invirtió la relación, pero sólo para crear el problema inverso.

Aún más, los economistas políticos tendieron a situarse más en el barco (capitalista) de la historia que en la orilla. Dicen, en efecto, que jamás podremos conocer algo semejante a lo que el otro sistema a través de sus aspectos únicos, "tradicionales", piensa realmente. Porque sienten con vehemencia que mucho de lo que nosotros vemos como tradición es de hecho una respuesta al impacto de Occidente y, el argumento continúa, sólo se logrará un cuadro más fiel de lo que está sucediendo si reconocemos al mismo tiempo los perniciosos efectos de nuestro sistema sobre los otros. Tal visión está también presente, pero en forma de disgusto y/o desesperanza antes que pragmatismo, en una cantidad de trabajos recientes que preguntan filosóficamente si podemos en verdad conocer a "los otros" —el *Orientalism* de Edward Said es el primerísimo ejemplo (véase también Rabinow, 1977; Crapanzano, 1980; Riesman, 1977)—.

A tal posición sólo es posible responder: tratamos. El esfuerzo es tan importante como los resultados, en términos tanto de nuestras teorías como de nuestras prácticas. El intento de ver otros sistemas desde el nivel del terreno es la base, quizá la única base, de la contribución distintiva de la antropología a las ciencias humanas. Es nuestra capacidad, largamente desarrollada en el trabajo de campo, de tomar la perspectiva de los *folks* en la orilla, la que nos conduce a conocer lo que hay —incluso en nuestra propia cultura— más allá de lo que ya conocemos. (En realidad, como cada vez más antropólogos están haciendo trabajo de campo en culturas occidentales, incluidos los Estados Unidos, la importancia de mantener una capacidad para ver la otredad, aun en la puerta de junto, llega a ser más y más aguda). Además, es nuestra ubicación "sobre el terreno" la que nos pone en posición para observar a la gente no sólo como reactor pasivo de los actos de un "sistema", sino como agente activo y sujeto de su propia historia.

Para concluir esta sección, debo confesar que mis señalamientos de la escuela de economía politica en los setenta tienen algo de ideológicamente tendencioso. De hecho la economía política es mucho más viva y mejor en los ochenta, y probablemente tenga vigor por algún tiempo. Mi periodización está, tal como la de todas las historias, sólo parcialmente relacionada al tiempo real. He incluido a la economía politica y al marxismo estructural dentro de este periodo-categoría porque ambas escuelas continuan compartiendo un conjunto de supuestos distintos de los que deseo enfatizar para la antropología de los ochenta. Especificamente, ambas suponen, como los primeros antropólogos, que la acción humana y el proceso histórico están totalmente determinados estructural o sistémicamente. Sea la oculta mano de la estructura o la destructiva ceguera del capitalismo visto como el agente de la sociedad-historia, ciertamente no está colocada en ningún lugar central la gente real haciendo cosas reales. Estas son precisamente las visiones de las que parecen finalmente estar luchando por liberarse algunos antropólogos, así como lo están haciendo practicantes de muchos otros campos, a medida que nos movemos hacia la década de los ochenta.

Los ochenta: la práctica

Hice notar al inicio de este ensayo la impresión recordada por Wolf de que el campo de la antropología está desintegrándose, incluso si tomamos en cuenta el poco grado de integración que tuvo en el pasado. Sugerí también que escudriñando en el paisaje, uno puede encontrar los elementos de una nueva tendencia que parece estar tomando fuerza y coherencia. En esta sección llamo la atención hacia esta nueva tendencia, la esbozo y sujeto a una crítica preliminar.

En los últimos años ha venido aumentando el interés por análisis que enfocan a través de alguno de los términos interrelacionados del conjunto: práctica, praxis, acción, interacción, actividad, experiencia, ejecución. Un segundo conjunto de términos enfocan en el hacedor de todo lo que se hace: agente, actor, persona, uno mismo, individuo, sujeto.

En ciertos campos el movimiento en esta dirección comenzó al inicio de los setenta, en algunos de ellos surgió como reacción directa del estructuralismo. En lingüística, por ejemplo, hubo un repudio temprano de la lingüística estructural y un fuerte movimiento a ver el lenguaje como comunicación y ejecución (Bauman and Sherzer, 1974, Cole and Morgan, 1975). En antropología también se buscaba una aproximación basada más en la acción. En Francia, Pierre Bourdieu publicó sus *Outline of a Theory of Practice* en 1972. En Estados Unidos Geertz criticó tanto los hipercoherentes estudios de sistemas simbólicos (muchos de ellos inspirados en sus propios textos programáticos) como aquello que él llamaba estéril formalismo del estructuralismo, convocando a los antropólogos a ver "el comportamiento humano ...como... acción simbólica" (1973a: 10; veáse también Dolgui, Kemnitzer and Schneider, 1977; Wagner, 1975; T. Turner, 1969). En Inglaterra había un ala minori-

taria que criticaba la visión tradicional de "estructura social", no desde el punto de vista del marxismo estructural sino desde la perspectiva de la elección individual y la toma de decisiones (Kapfererm, 1976)[14].

Durante gran parte de los setenta, el marxismo estructuralista y luego la economía política, llegaron a ser dominantes, al menos dentro de la antropología. Para ellos los fenómenos sociales y culturales fueron explicados ampliamente haciendo referencia a mecanismos estructural-sistémicos de uno u otro tipo. Unicamente a finales de los setenta la hegemonía del marxismo estructural comenzó a menguar. Una traducción al inglés del libro de Bourdieu fue publicada en 1978, y fue entonces, cuando los llamados a una aproximación mayoritariamente orientada hacia la práctica comenzaron a incrementar su auditorio. Aquí está un ejemplo:

- Los instrumentos de razonamiento están cambiando y la sociedad está menos y menos representada como una elaborada máquina o un cuasi-organismo que como un juego serio, un drama o un texto conductista (Geertz 1980 a: 168).

Nosotros necesitamos observar estos sistemas [de parentesco] en acción, para estudiar tácticas y estrategias, no simplemente las reglas del juego (Barnes, 1980: 301).

...Las concepciones de género en cualquier sociedad deberán ser entendidas como aspectos funcionales de un sistema cultural a través del cual los actores manipulan, interpretan, legitiman y reproducen los patrones ... que ordenan su mundo social (Collier and Rosaldo, 1981:313).[15]

¿Qué quieren los actores y cómo pueden conseguirlo? (Ortner, 1981: 266).

Si el análisis semiótico-estructural se extendiera a la antropología general sobre la base de su pertenencia al "lenguaje", entonces lo que se pierde no es simplemente la historia y el cambio, sino *la práctica —la acción humana en el mundo—. Alguno debiera pensar que lo que se pierde es todo lo que la antropología es* (Sahlins, 1981: 6).

Como en el caso de las tendencias revisadas en los sesenta, el presente movimiento aparece con más amplitud y no abarca

solamente el campo de la antropología. En lingüística Alton Becker, en un multicitado artículo, ha enfatizado cuestiones sobre la contrucción del texto y contra la reificacion de *The Text* (1979). En sociología, el interaccionismo simbólico y otras formas de la llamada microsociología parecen estar atrayendo la atención,[16] y Anthony Giddens ha puesto en duda la relación existente entre estructura e "intervención humana" ("*agency*"), uno de los problemas centrales de la moderna teoría social (1979). En historia, E. P. Thompson ha protestado contra los teóricos (desde los parsonianos hasta los estalinistas) quienes tratan a "la historia como proceso sin sujeto [y] estaban de acuerdo en el desahucio de la historia como acción humana" (1978: 78). En los estudios literarios, Raymond Williams insiste en que la literatura debe ser tratada como producto de prácticas particulares, y acusa a la literatura abstracta de practicar "una extraordinaria hechura ideológica" (1977: 46). Si insistimos más —y aquí comenzamos a entrar en terreno peligroso— podríamos ver quizá la totalidad del movimiento de la sociobiología como parte de la tendencia general, en la medida en que viró el mecanismo evolucionario de la mutación casual hacia la elección intencional por los actores que buscan maximizar el éxito reproductivo. (Yo diría, justo aquí y no en una nota al pie de la página, que tengo una cantidad de objeciones fuertes a la sociobiología. Sin embargo no pienso que sea muy lejano ver su surgimiento como parte del movimiento hacia el cual estoy llamando la atención).

La aproximación de la "práctica" es diversa, y no pretenderé comparar y contrastar sus muchas vertientes. Más bien seleccionaré para la discusión algunos trabajos que parecen compartir en el amplio grupo una orientación común, orientación que me parece particularmente promisoria.

No deseo canonizar ninguno de estos trabajos en particular, tampoco deseo proveer una etiqueta para el subgrupo, ni dotarlo de más realidad de la que tiene. Lo que hago aquí no

es más que principiar a revelar una fotografía, instar a una forma latente para que se torne en algo reconocible.

Podemos empezar por contrastar de manera general, este conjunto (o sub-conjunto) de nuevos trabajos orientados por la práctica con ciertas aproximaciones establecidas más firmemente, en especial con el interaccionismo simbólico en sociología (Blumer, 1962; Goffman, 1959; véase también Berreman, 1962; y más recientemente Gregor, 1977 en antropología) y con lo que fue llamado transaccionalismo en antropología (Kapferer, 1976; Marriott, 1976; Goody, 1978; Barth, 1966; Bailey, 1969).

El primer punto a notar es que estas aproximaciones fueron elaboradas *en oposición* a la visión dominante, esencialmente parsoniano-durkheimiana, del mundo ordenado por reglas y normas.[17] Reconociendo que la organización institucional y los patrones culturales existen, los interaccionistas simbólicos y los transaccionalistas no pretendieron minimizar o arrinconar la relevancia de estos fenómenos para entender la vida social.

> Desde el punto de ubicación de la interacción simbólica, la organización social es una construcción dentro de la cual las unidades actuantes llevan a cabo sus acciones. Los hechos estructurales, tales como "cultura", "sistemas sociales", "estratificación social" o "roles sociales", ponen condiciones para su acción pero no determinan su acción (Blumer, 1962: 152).

Los nuevos teóricos de la práctica, por otra parte, comparten la visión de que "el sistema" (en una variedad de sentidos a ser discutidos adelante) tiene, de hecho, un muy poderoso efecto, incluso "determinante", sobre la acción humana y la forma de los acontecimientos. Su interés en el estudio de la acción e interacción no pretende negar o minimizar esta cuestión, sino expresa más bien la urgente necesidad de entender de dónde viene "el sistema" —cómo es producido y reproducido—, y cómo cambió en el pasado o cómo será su cambio en el futuro. Como Giddens argumenta en su importante libro (1979), el es-

tudio de la práctica no es una alternativa antagónica al estudio de sistemas o estructuras, sino su necesario complemento.

• El otro aspecto general de la nueva orientación de la práctica, que la diferencia significativamente de las primeras aproximaciones interaccionistas y transaccionalistas, reside en una palpable influencia marxista que viene desde los setenta. Esto se manifiesta en cierto modo en la manera en que son vistas algunas cosas tales como cultura y/o estructura. Es decir, aunque los nuevos teóricos de la práctica comparten con la antropología de los sesenta un fuerte sentido del poder modelador de la cultura-estructura, este poder modelador es visto más borrosamente como un motivo de "constreñimiento", "hegemonía" y "dominación simbólica". Regresaremos a esta posición con más detalle después.

De manera más general, la influencia marxista está siendo vista bajo el supuesto de que las más importantes formas de acción o interacción para propósitos analíticos son aquellas que tienen lugar en relaciones asiméticas o dominadas, que son estas formas de acción o interacción las que explican mejor la forma de cualquier sistema dado en cualquier tiempo dado. Si es un asunto de enfoque dirigido a la interacción (incluida "la lucha") entre actores relacionados asimétricamente, o si es más un asunto de definición de los actores (sea lo que sea que estén haciendo) en términos de roles y status derivados de relaciones asimétricas en las cuales participan, la aproximación tiende a resaltar la asimetría social como la dimensión más importante, tanto de la acción como de la estructura.

No todos los trabajos de la práctica manifiestan la influencia marxista. Algunos de ellos —como el interaccionismo simbólico y el transaccionalismo— están más en el espíritu de Adam Smith. Los miembros del subgrupo en el cual estoy interesado, en todo caso comparten, implícita o explícitamente, al menos el sabor critico de la antropología de los setenta, si no es que una sumisión sistemática a la teoria marxista *per se*.

Sin embargo, hablar de una influencia marxista en todo esto es realmente oscurecer un aspecto importante de lo que está sucediendo: una interpenetración, casi una fusión, entre las construcciones marxistas y weberianas. En los sesenta, había sido enfatizada la oposición entre Marx y Weber como "materialista" e "idealista". Los teóricos de la práctica, en contraste, se apoyan en un grupo de escritores que interpreta el *corpus* marxista de tal manera que lo hace pausiblemente compatible con el punto de vista de Weber. Como Weber coloca al actor en el centro de su modelo, estos escritores enfatizan cuestiones de la praxis humana en Marx. Como Weber subsumió lo económico en lo político, estos escritores circunscriben la explotación económica a la dominación politica. Y como Weber estuvo interesado particularmente en el ethos y la conciencia, estos escritores colocan el acento en cuestiones similares en el trabajo de Marx. La elección de Marx sobre Weber como teórico de referencia es un movimiento táctico de algún tipo. En realidad, la construcción teórica involucrada está en igual deuda con ambos. (en teoría, véase: Giddens 1971; Williams, 1976; Avineri, 1971; Ollman, 1971; Bauman, 1973; Habermas, 1973; Goldmann, 1977. Para analizar el caso sustantivo en esta vertiente weberiano-marxista, vease: Thompson 1966; Williams, 1973; Genovese, 1976).

Procederé a explicar y evaluar la posición de la "nueva práctica" a través de proponer una serie de preguntas: ¿Qué es lo que la aproximación de la práctica busca explicar? ¿Qué es la práctica? ¿Cómo está motivada? ¿Y qué tipo de relaciones analíticas están postuladas en el modelo? Permítaseme enfatizar con firmeza que yo no ofrezco aquí una teoría coherente de la práctica. Sino simplemente presento y examino, de una manera muy preliminar, algunos de los axiomas centrales de dicha teoría.

¿Qué está siendo explicado?

Como se indicó previamente, la teoría moderna de la práctica busca explicar la(s) relación(es) que se obtienen entre la acción humana, por un lado, y alguna entidad global que podemos llamar "el sistema", por otro. Las cuestiones concernientes a estas relaciones pueden encaminarse en cualquier dirección —el impacto del sistema en la práctica, o el impacto de la práctica en el sistema—. Cómo trabajan estos procesos será presentado más adelante. Aquí debemos decir unas cuantas palabras acerca de la naturaleza de "el sistema".

En dos trabajos antropológicos que intentan explícitamente elaborar un modelo basado en la práctica (Bourdieu, 1978 [1972]; y Sahlins, 1981), los autores toman nominalmente el punto de vista del estructuralismo francés (patrones de relación de categorías y de relaciones entre relaciones). De hecho, de algún modo, tanto el *habitus* de Bourdieu como los "dramas cosmológicos" de Sahlins llegan a ser en varios sentidos semejantes al concepto norteamericano de cultura, combinando elementos de ethos, afecto y valor con esquemas de clasificación más explícitamente cognitivos. La elección de una perspectiva francesa o norteamericana del sistema tiene ciertas consecuencias para la forma del análisis como totalidad, pero aquí no estamos particularmente interesados en ello. El asunto es que los antropólogos de la práctica asumen que la sociedad y la historia no son simple suma de respuestas y adaptaciones *ad hoc* a estímulos particulares, sino están gobernadas por esquemas organizacionales y evaluativos. Esto (incorporado, por supuesto, dentro de formas institucionales, simbólicas y materiales) es lo que constituye el sistema.

El sistema, además, no está fragmentado en partes como base y superestructura, o sociedad y cultura, sino es más bien una totalidad relativamente intrincada. Una institución —digamos, un sistema matrimonial— es al mismo tiempo un sistema

de relaciones sociales, arreglos económicos, procesos politicos, categorías culturales, normas, valores, ideales, patrones emocionales, etcétera, etcétera. No se hace ningún intento por colocar estos componentes en niveles y asignar primacía a uno u otro. Tampoco, por ejemplo, el matrimonio es totalmente asignado a la "sociedad", ni la religión lo es a la "cultura". Una aproximación práctica no requiere partir en pedazos artificiales, como base y superestructura (y argumentar cuál determina a cuál), ya que su empeño analítico no es explicar una parte del sistema por referencia a otra parte, sino preferentemente explicar el sistema como una totalidad integral remitiéndolo a la práctica (lo cual no quiere decir que esté armoniosamente integrado).

Pero si bien el sistema es una totalidad integral, al mismo tiempo todas sus partes o divisiones no tienen la misma significación analítica. En la esencia del sistema, tanto formándolo como deformándolo, están las realidades específicas de asimetría, inequidad y dominación; en un tiempo y lugar dados. Raymond Williams, un marxista literato-historiador cultural, resume tanto la insistencia sobre el holismo como la posición, característica de esta visión, privilegiadora de la dominación. Tomando el término "hegemonía" de Antonio Gramsci, como su designación para el sistema, argumenta que:

> "hegemonía" es un concepto que en primer lugar incluye y va más allá de dos poderosos conceptos anteriores: aquél de "cultura" como un "proceso social total" en el que los hombres definen y dan forma a sus vidas; y aquél de "ideología" en cualquiera de sus sentidos marxistas, en el que un sistema de significados y valores es la expresión o proyección de un interés particular de clase.
>
> "Hegemonía" va más allá de "cultura" en su insistencia por relacionar el "proceso social total" con distribuciones específicas de poder e influencia. Decir que los hombres definen y dan forma a sus vidas es verdad sólo como abstracción. En cualquier sociedad real hay igualdades especificas en significados y por tanto en capacidades para llevar a cabo este proceso... Por eso Gramsci introdujo el necesario reconocimiento de la dominación y subordinación en que esta-

ba hasta ahora, en todo caso, para ser aceptado como un proceso total.

Es justamente en este reconocimiento de la *totalidad* de el proceso, que el concepto de "hegemonía" va más allá del de "ideología". Lo decisivo no es sólo el sistema conciente de creencias e ideas, sino el proceso total social vivido como organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes...

[Hegemonía] es en sentido estricto una "cultura", pero una cultura que tiene también que ser vista como la dominación y subordinación vivida de clases particulares (Williams, 1977: 108-109, 110).

Lo que la teoría de la práctica pretende explicar, entonces, es la génesis, la reproducción y el cambio de forma y significado de una totalidad socio-cultural dada, definida —más o menos— en este sentido.

¿Qué es la práctica?

En principio la respuesta a esta cuestión es casi ilimitada: *cualquier cosa que haga la gente.* Dada la centralidad de la dominación en el modelo, sin embargo, la mayoría de las formas significativas de práctica son aquellas con implicaciones políticas intencionales o no-intencionales. Entonces, de nuevo, casi cualquier cosa que haga la gente tiene tales implicaciones. Así, el estudio de la práctica es después de todo el estudio de todas las formas de acción humana, pero desde un ángulo —político— particular.

Después de este punto general, distinciones posteriores pueden ser introducidas. Siendo la primera de todas la cuestión de qué son tomadas como unidades actuantes. La mayor parte de la antropología práctica hasta la fecha toma estas unidades cómo actores individuales, ya sean individuos históricos efectivos, o tipos sociales ("mujeres", "comuneros", "trabajadores", "hijos menores", etcétera). El analista toma estas gentes y sus hechos como punto de referencia para entender un despliegue particular de eventos, y/o para comprender el pro-

ceso involucrado en la reproducción o cambio de algún grupo de hechos estructurales. En contraste con el vasto cuerpo de trabajos en el campo de la historia, ha sido relativamente pequeño lo hecho en antropología sobre la acción convenida colectivamente (véase Wolf, 1969; Friedrich, 1970; Blu, 1980; véase también la literatura sobre los cultos cargo, especialmente Worsley, 1968). Aun en estudios de acción colectiva, sin embargo, la colectividad es manipulada metodológicamente como sujeto individual. Nosotros examinaremos a través de esta sección, algunos de los problemas que surgen del individualismo esencial de la mayoría de las formas actuales de la teoría de la práctica.

Un segundo grupo de problemas se refiere a la organización temporal de la acción. Algunos autores (Bourdieu es un ejemplo) tratan la acción en términos de hechos de decisión relativamente adecuados y/o de relativamente corto plazo, "en marcha". Otros sugieren, aunque no desarrollan el asunto, que los humanos actúan dentro de planes o programas que son siempre más amplios que cualquier movimiento individual y, en realidad, que la mayoría de movimientos son inteligibles sólo dentro del contexto de estos grandes planos. Sahlins (1981) da a entender esto, así como Ortner (1981) y Collier and Rosaldo (1981); para un antiguo ejemplo, veáse Hart y Pilling (1960). Muchos de tales planos son provistos culturalmente (el ciclo normativo de vida, por ejemplo), pero muchos otros deben ser construidos por los propios actores. Aun los proyectos generados ("creativamente") por los actores tienden, sin embargo, a formas estereotipadas, en la medida en que los constreñimientos y los recursos del sistema son relativamente constantes para actores en situaciones similares. De cualquier modo, un énfasis en los grandes "proyectos" más que en "marchas" particulares subraya el asunto de que la acción por sí misma *tiene* estructura (desarrollable), si bien operando *en*, y en relación *con* la estructura.

Finalmente, está la cuestión de los *tipos* de acción elegidos como centrales analíticamente en la aproximación que tratamos. Todos parecen concordar, en contra de la visión parsoniana o saussuriana, en considerar a la acción como inmediata puesta en juego o ejecución de reglas y normas (Bourdieu, 1978; Sahlins, 1982; Giddens, 1979). Más aún, todos parecen también estar de acuerdo en que un tipo de "voluntarismo" heróico o romántico, que enfatice la libertad y la inventiva relativamente irrestrictas de los actores, no hará ni lo uno ni lo otro (*e.g.*, Thompson 1978). Lo que queda, entonces, es una visión de la acción considerada en términos de elección pragmática y creación de decisión y/o cálculo activo y estratégico.

Tengo más que decir acerca del modelo estratégico en la siguiente sección, cuando discuta las visiones de la motivación vinculadas con la teoría de la práctica. Aquí, sin embargo, deseo preguntar si la critica de la puesta en juego o ejecución no habrá ido demasiado lejos. En realidad, a pesar de los ataques hechos a Parsons por Bourdieu y Giddens, ambos reconocen el papel central del comportamiento altamente modelado y rutinario en la reproducción sistémica. Es precisamente en aquellas áreas de la vida —especialmente en el llamado dominio doméstico— donde la acción procede con poca reflexión, que mucho del conservadurismo de un sistema tiende a ser situado. Ya sea porque los teóricos de la práctica desean enfatizar el vigor y la intencionalidad de la acción, o a causa de un creciente interés en el cambio como contrario a la reproducción, o ambos, puede ser indebidamente subvalorado el grado en el cual los actores en realidad sólo ejecutan normas porque "ese fue el camino de nuestros ancestros".

¿Qué motiva la acción?

Una teoría de la práctica requiere algún tipo de teoría de la motivación. Hasta el momento, la teoría dominante de la moti-

vación en la antropología de la práctica se deriva de la teoría del interés. El modelo es el de un actor esencialmente individualista y algo agresivo, auto-interesado, racional, pragmático, y quizá también con una orientación maximizante. Lo que los actores hacen, se supone, es ir racionalmente tras lo que quieren, y lo que quieren es lo que es material y políticamente útil para ellos dentro del contexto de sus situaciones históricas y culturales.

La teoría del interés ha sido sacada a relucir con anterioridad en muchas ocasiones. Aquí, basta con hacer notar unos cuantos puntos que tienen relevancia particular para los estudios antropológicos de la práctica.

En la medida en que la teoría del interés es, aunque pretenda no serlo, una teoría psicológica, es evidentemente demasiado estrecha. En particular porque aunque la racionalidad pragmática es ciertamente un aspecto de la motivación, no es nunca la única, y no siempre la dominante. Otogarle el estatuto de fuerza motivante exclusiva es excluir del discurso analítico un rango completo de términos emocionales —necesidad, miedo, sufrimiento, deseo y otros— que seguramente son parte de la motivación.

Desafortunadamente los antropólogos han encontrado, por lo general, que los actores con demasiada "plomería" psicológica son duros de manejar metodológicamente, y para los teóricos de la práctica esto no es una excepción. Hay, de todas maneras, un cuerpo creciente de literatura que explora la variable construcción de uno mismo, persona, emoción y motivo en una perspectiva *cross-cultural* (*e.g.*, M. Rosaldo, 1980, 1981; Friedrich, 1977; Geertz, 1973a, 1975; Singer, 1980; Kirkpatrick, 1977; Guemple, 1972). El crecimiento de este cuerpo de trabajos es por sí mismo parte de la gran tendencia dirigida por el interés en elaborar un paradigma centrado-en-el-actor, como lo es también que el subcampo de antropología psicológica parezca estar gozando de una especie de renacimiento (*e.g.*,

Paul, 1982; Kracke, 1978; Levy 1973). Uno puede tener la esperanza de una "hibridación" entre las consideraciones prácticas, más orientadas sociológicamente con su visión de motivos relativamente desnaturalizada, y algunos de estos hechos de emoción y motivación más ricamente estructurados.

Si la teoría de interés supone demasiada racionalidad de parte de los actores, también supone demasiada diligencia. La idea de que los actores están siempre reclamando derechos, persiguiendo metas, avanzando propósitos, etcétera, puede simplemente ser una visión sobre-energética (y sobre-política) del cómo y el porqué la gente actúa. Aquí podemos recordar nuevamente la distinción, subrayada por Geertz, entre la teoría del interés y la del esfuerzo (1973c). Si los actores en la teoría del interés están siempre empeñados activamente por las ganancias, los actores en la teoría del esfuerzo son vistos como experimentando las complejidades de sus situaciones e intentando resolver los problemas puestos por aquellas situaciones. Se sigue de esos puntos que la perspectiva del esfuerzo pone gran énfasis en el análisis del propio sistema, en las fuerzas en juego sobre los actores, como una manera de comprender, como se dice, de dónde vienen los actores. En particular, un sistema es analizado con el objetivo de revelar los tipos de lazos que crea para los actores, la clase de carga colocada sobre ellos, etcétera. Este análisis, a su vez, provee mucho del contexto para entender los motivos de los actores, y los tipos de proyectos que ellos construyen para proceder ante sus situaciones (véase también Ortner, 1975, 1978).

Si bien la teoría del esfuerzo no rectifica las deficiencias psicológicas de la teoría del interés, por lo menos hace una exploración más sistemática de las fuerzas sociales que dan forma a las motivaciones, que aquella exploración que hace la teoría del interés. En realidad, uno puede decir que la teoría del esfuerzo es una teoría de la producción de "intereses" social, como opuesta a la psicológica, esta última siendo vista menos

como expresión directa de utilidad y ventaja por los actores, y más como imagen de soluciones a problemas y tensiones experimentadas.

Finalmente, una aproximación del interés tiende a ir de la mano con la observación de la acción de "marchas" tácticas de corto plazo, más que de desarrollados "proyectos" de plazo largo. Desde un punto de vista táctico, los actores buscan ganancias particulares; mientras desde un punto de vista desarrollado, los actores son vistos como incluidos en transformaciones relativamente extensas de sus condiciones de existencia —de sus relaciones con cosas, personas, y consigo mismos—. Podemos decir, en el espíritu de Gramsci, que la acción en una perspectiva de desarrollo o de "proyectos" es más un asunto de "convertirse" que de "conseguir" (1957). Intrínseco a esta última perspectiva se encuentra un sentido de motivo y acción, formado no sólo por problemas siendo resueltos, y ganancias siendo buscadas, sino por representaciones e ideales de lo que constituye "lo bueno" —en la gente, en las relaciones, en las condiciones de vida—.

Es una peculiaridad de la teoría del interés ser compartida por una amplia gama de analistas, marxistas y no marxistas, "viejos" y "nuevos" teóricos de la práctica. La popularidad y durabilidad de la perspectiva, a pesar de numerosos ataques y críticas, sugiere que se requerirán cambios especialmente profundos en nuestras propias prácticas, si es que algo está por ser cambiado en ésta área.

La naturaleza de las interacciones entre la práctica y el sistema

1. *¿Cómo el sistema da forma a la práctica?*

Los antropólogos —los norteamericanos, de alguna manera— concuerdan ampliamente en que la cultura da forma, guía, ni-

vela e inclusive, hasta cierto punto, determina la conducta. En los sesenta, Geertz detalló algunos de los importantes mecanismos involucrados en este proceso, y me parece que los teóricos de la práctica más modernos, incluyendo aquellos que escriben en términos marxistas y/o estructuralistas, mantienen una visión esencialmente geertziana. Pero hay ciertos cambios de énfasis, derivados de la centralidad de la dominación dentro del armazón de la práctica. Como se notó al principio, el énfasis se ha trasladado de lo que la cultura concede y permite a la gente ver, sentir, y hacer, a lo que le restringe e inhibe observar, sentir y hacer. Es más, aunque se concuerde en que la cultura establece la realidad en la cual los actores viven, esta realidad es vista con ojos críticos: ¿por qué ésta y no alguna otra? ¿Y que tipo de alternativas está la gente siendo incapacitada para ver?

Es importante notar que esta visión es al menos parcialmente distinta de una percepción de la cultura como mistificación. Desde una visión de la mistificación, la cultura (igual a "ideología") dice mentiras acerca de la realidad en que la gente vive, y el problema analitico es entender cómo la gente llega a creer estas mentiras (*e.g.*, Bloch, 1977). En la aproximación que aquí se discute, sin embargo hay sólo una realidad y está constituida culturalmente desde arriba hasta abajo. El problema no es que el sistema mienta acerca de alguna "realidad" extra-sistémica, sino por qué el sistema en conjunto tiene cierta configuración, y por qué y cómo excluye posibles configuraciones alternativas.

En cualquier caso, en términos del problema específico de cómo el sistema constriñe la práctica, el énfasis tiende a estar colocado sobre mecanismos esencialmente culturales y psicológicos: mecanismos de la formación y transformación de la "conciencia". Aunque los constreñimientos de tipo material y político, incluida la fuerza, son plenamente reconocidos, ahí parece haber concordancia general en que la acción está constreñida de manera más profunda y sistemática por los caminos

en los cuales la cultura controla las definiciones del mundo para los actores, limita sus instrumentos conceptuales y restringe su repertorio emocional. La cultura llega a ser parte del individuo. Hablando del sentido de honor entre los Kabyle, por ejemplo, Bourdieu dice:

> ...el honor es una disposición permanente, incrustada en los propios cuerpos de los agentes en forma de disposiciones mentales, esquemas de percepción y pensamiento extremadamente generales en sus aplicaciones, tal como aquello que divide el mundo de acuerdo con las oposiciones entre macho y hembra, este y oeste, futuro y pasado, arriba y abajo, derecha e izquierda, etc. y también en un nivel profundo, en la forma de las posturas corporales y las actitudes, maneras de permanecer de pie, sentarse, mirar, hablar o caminar. Lo que se denomina sentido del honor no es otra cosa que el orden cultivado, inscrito en el esquema corporal y en los esquemas de pensamiento (1978: 15).

En una vertiente similar, Focault dice de el discurso de las "perversiones":

> La maquinaria de poder que enfoca en este conjunto ajeno no para suprimirlo, sino más bien para darle una realidad analítica, visible y permanente: fue implantada en los cuerpos, deslizada bajo los modos de conducta, formada dentro de un principio de clasificación e inteligibilidad, establecido como *raison d'etre* y un orden o desorden natural... La estrategia tras esta diseminación fue derramar realidad con ella e incorporarla en los individuos (1980: 44).

Así en la medida en que la dominación es tanto un asunto de procesos psicológicos y culturales, como de otros procesos políticos y materiales, opera por dar forma a las disposiciones de los actores de tal manera que "las aspiraciones de los agentes tienen, en caso extremo, los mismos límites que las condiciones objetivas de las cuales son producto" (Bourdieu, 1978: 166; veáse también Rabinow, 1975; Barnett and Silverman, 1979; Rabinow and Sullivan, 1979).

Al mismo tiempo, aquellos autores que enfatizan la dominación cultural también ponen límites importantes en alcance

y profundidad a los controles culturales. El caso extremo nunca es alcanzado, y frecuentemente ni siquiera se aproxima. Así, aun aceptando la visión de la cultura como poderosamente constrictiva, aquellos autores argumentan que la hegemonía es siempre más frágil de lo que parece, y nunca tan total como se (o como la antropología cultural tradicional la) proclama, las razones dadas para esto son varias, y se relacionan directamente con las maneras en las que diferentes autores conceptualizan el cambio sistémico. Esto nos lleva a nuestro grupo de cuestiones finales.

2. *¿Cómo la práctica da forma al sistema?*

Aquí hay realmente dos consideraciones —cómo la práctica reproduce el sistema, y cómo el sistema puede ser cambiado por la práctica—. Una teoría unificada de la práctica debería idealmente poder dar una explicación para ambas cuestiones dentro de una construcción común. Hasta el momento, sin embargo, es claro que un enfoque en la reproducción tiende a producir un cuadro un poco diferente que el de un enfoque del cambio. Nosotros tomaremos entonces estos dos puntos por separado.

Iniciando con la reproducción, hay por supuesto una larga tradición en antropología por preguntar cómo son reproducidos por y para los actores normas, valores y esquemas conceptuales. Antes de los años sesenta, por lo menos en la antropología norteamericana, el énfasis fue puesto en las prácticas de socialización como elementos primarios de este proceso. En Inglaterra, sin embargo, la influencia del paradigma durkhemiano generó un énfasis en el ritual. Fue a través de la ejecución de rituales de varios tipos que los actores fueron vistos como conducidos a ser encadenados a las normas y valores de su cultura y/o ser expurgados, al menos temporalmente, de cualquier sentimiento disidente que pudieran albergar (*e.g.*, Gluckman, 1955; V. Turner, 1969; Beidelman, 1966). El enfoque ritual, o lo que pudiera ser llamado el enfoque en la prác-

tica extraordinaria, llega a ser uniformemente fuerte en los años sesenta y setenta. Los antropólogos simbólicos norteamericanos adoptaron la visión de que el ritual era una de las matrices primarias para la reproducción de la conciencia (Geertz, 1973b; Ortner, 1978), aunque disienten de la aproximacion británica en algunos aspectos. Y los marxistas estructurales también asignaron gran peso al poder del ritual para mediar las contradicciones sociales y estructurales y mistificar los trabajos de el sistema. El ritual es de hecho una forma de práctica —la gente *lo hace*— y estudiar la reproducción de la conciencia, mistificada u otra cosa, en el proceso de comportamiento ritual es estudiar por lo menos una manera en la cual la práctica reproduce el sistema.

La nueva aproximación de la práctica, por contraste, asigna mucho énfasis a la práctica de la vida ordinaria. Aunque ésta no fue, de ninguna manera, ignorada en los trabajos iniciales alcanza gran prominencia aquí. Así, a pesar de su presión sobre los momentos altamente intencionalizados de la práctica Bourdien también pone mucha atención a las pequeñas rutinas que la gente efectúa en el trabajo, la comida, el sueño, y el relajamiento; así como en los pequeños escenarios de etiqueta en que actúa una y otra vez, durante la interacción social. Todas estas rutinas y escenarios están afirmadas sobre, e incorporadas con las nociones fundamentales de orden temporal, espacial y social que se encuentran tras de y organizan el sistema como un todo. En la puesta en marcha de estas rutinas, los actores no sólo siguen formados por los principios organizacionales subyacentes involucrados, sino que refrendan continuamente aquellos principios en el mundo de la observación pública y el discurso.

Una cuestión oculta tras todo esto es que de hecho *toda* práctica, cualquier cosa que cualquiera hace, incorpora y por tanto reproduce los supuestos del sistema. Aquí hay un tema filosófico realmente profundo: si los actores son seres total-

mente culturales, cómo podrían alguna vez hacer algo que no tuviera en el fondo, de alguna manera, supuestos culturales esenciales. En un nivel más mundano, la cuestión viene a ser si prácticas divergentes o no-normativas son simples variaciones sobre temas culturales básicos, o si realmente implican modos alternativos de los hechos sociales y culturales.

Estas dos formulaciones están basadas en dos modelos de cambio sistémico totalmente diferentes. Uno es el modelo marxista clásico en el cual la división del trabajo y la asimetría de las relaciones políticas crea, en efecto, contra-culturas incipientes al interior del sistema dominante. Al menos algunas de las prácticas y modos de conciencia de los grupos dominados "escapan" a la hegemonía prevaleciente. El cambio tiene lugar como resultado de la lucha de clases mediante la cual los grupos anteriormente dominados acceden al poder e instituyen una nueva hegemonía basada en sus propias y distintivas maneras de ver y organizar el mundo.

Hay una variedad de problemas en este modelo, que no revisare aquí. Simplemente haré notar que parece exagerar las diferencias de orientación conceptual, como opuestas a las tácticas, entre clases u otras entidades asimétricamente relacionadas. El modelo parece trabajar mejor cuando las diferencias de clase son también, históricamente, diferencias culturales, como en los casos del colonialismo e imperialismo (*e.g.*, Taussig, 1980). El modelo trabaja menos bien para muchos otros casos con los que los antropólogos típicamente tratan —sistemas culturalmente homogéneos en los cuales desigualdades y asimetrías de varios tipos (basadas en sexo, edad o parentesco, por ejemplo) son inseparables de complementariedades y reciprocidades que son igualmente reales y fuertemente sentidas—.

Recientemente, Marshall Sahlins ha ofrecido un modelo que deriva el cambio sistémico de cambios en las prácticas de manera un poco diferente. Sahlins considera que el cambio ra-

dical no necesita ser equivalente con el arribo al poder de grupos con visiones del mundo alternativas. Enfatiza, por el contrario, la importancia de cambios de significado de las relaciones existentes.

En una palabra, Sahlins considera que la gente en posiciones sociales diferentes tiene "intereses" diferentes (un término que le persigue, y usa en un sentido amplio), y actúa de acuerdo con ellos. Esto no implica de por sí, conflicto o lucha, tampoco implica que gentes con intereses diferentes mantengan visiones del mundo radicalmente distintas. Implica, sin embargo, que buscarán encumbrar sus respectivas posiciones cuando surja la posibilidad, aunque lo harán a través de los medios tradicionalmente disponibles para la gente en su posición.

El cambio viene cuando las estrategias tradicionales, las cuales suponen patrones tradicionales de relaciones (*e.g.*, entre jefes y comuneros, o entre hombres y mujeres), son desplegadas en relación al nuevo fenómeno (*e.g.*, la llegada del capitán Cook a Hawaii) que no responde a aquellas estrategias en forma tradicional. Este cambio de contexto, esta terquedad del mundo real frente a las expectativas tradicionales, nos introduce en la cuestión tanto de las estrategias de la práctica como de la naturaleza de las relaciones que ellas presuponen:

> ...la pragmática tuvo su propia dinámica: las relaciones que derrotan tanto la intención como la convención. El complejo de intercambios que se desarrolló entre hawaianos y europeos... trajo a aquél hacia condiciones no características de conflicto interno y contradicción. Sus conexiones diferenciales con los europeos fundaron por medio de esas condiciones sus propias relaciones hacia los demás con un contenido funcional nuevo. Esto es transformación estructural. Los valores adquiridos en la práctica regresan a la estructura como nuevas relaciones entre categorías (Sahlins, 1981: 50).

El modelo de Sahlins está llamando la atención de muchas maneras. Como ya se ha anotado, no iguala a la divergencia de intereses con una formación casi contra-cultural, y así no for-

za a ver el cambio en términos de reemplazo efectivo de grupos (aunque hay algo de esto, eventualmente, también en el caso hawaiiano). Aún más, al argumentar que el cambio puede venir extensamente (o ser frustado) a través de intentos de aplicar interpretaciones y prácticas tradicionales, su modelo unifica mecanismos de reproducción y transformación. El cambio, como él dice, es reproducción fallida. Y finalmente, al insistir en los cambios de *significado* como procesos esencialmente revolucionarios, Sahlins vuelve la propia revolución menos extraordinaria (si no es que, a su manera, menos dramática) de lo que los modelos comunes lo harían.

Uno puede, sin embargo, indicar unas cuantas ambigüedades. Por un lado, Sahlins está luchando detenidamente con la perspectiva del interés. Él la confronta brevemente, y ofrece una fórmula que intenta suavizar algunas de sus más etnocéntricas cualidades, pero no se enfrenta realmente al rango completo de pensamiento y sentimiento que mueve a los actores a actuar, y a actuar de maneras complejas.

Es más, uno puede sugerir que Sahlins hace aparecer el cambio un tanto cuanto demasiado fácil. Por supuesto, el libro es corto y el modelo está sólo esbozado. Además la relativa apertura de cualquier sistema dado, y de diferentes tipos de sistemas, es probablemente variable empírica (véase, *e.g.*, Yengoyan, 1979). Sin embargo, Sahlins anota sólo de pasada los diversos mecanismos que tienden, en el curso normal de los acontecimientos, a mantener un sistema en su lugar a pesar de lo que parezcan ser cambios importantes en las prácticas. Los movimientos para mantener el *statu quo* por aquellos grupos que tienen intereses comprometidos son quizá los menos, y en cualquier caso pueden explotar internamente o producir resultados novedosos indeterminados. Más importante es el tipo de "ancla" introducida dentro del sistema por el hecho de que, como un resultado de la endoculturación, los actores incorporan el sistema tanto como viven en él (véase Bourdieu, 1978).

Pero los actores maduros no son así de flexibles. Un modelo adecuado de la capacidad de la práctica para revisar la estructura debe entonces comprender con toda probabilidad, un tiempo-largo, un armazón de desarrollo de dos o tres generaciones.

Un punto relacionado se deriva del hecho de que gran parte de la reproducción sistémica tiene lugar a través de las actividades rutinarias e interacciones íntimas de la vida doméstica. Por el grado en que la vida doméstica está aislada de la amplia esfera social (un grado generalmente mucho mayor en el caso de Polinesia), prácticas importantes, relaciones entre sexos y socialización infantil permanecen relativamente intocadas, y la transmisión de nuevos significados, valores y relaciones categoriales a las subsiguientes generaciones puede ser obstaculizada. En último caso, lo que se transmita estará significativa y conservadoramente modificado.

En resumen, ahí hay probablemente más ataduras y más posibilidades de tropezarse y caer en el camino que conduce de la práctica a la estructura, camino que Sahlins considera relativamente llano. Sin embargo, si el curso del cambio estructural es más difícil de lo que Sahlins lo hace aparecer, presenta una estimación convincente de cómo puede ser más fácil de lo que algunos proclamarían.

Cierro esta sección final con dos reservas más que se unen a las ya expresadas. La primera atañe a la centralidad de la dominación en el armazón contemporáneo de la práctica, o al menos en el segmento que hemos enfocado aquí. Estoy persuadida, como muchos autores, que penetrar en los trabajos de relaciones sociales asimétricas es penetrar en el corazón de mucho de lo que está sucediendo en cualquier sistema dado. Estoy igualmente convencida de que, tomada por sí sóla, tal empresa es unilateral. Patrones de cooperación, reciprocidad y solidaridad constituyen el otro lado de la moneda de los hechos sociales.

En este contexto post-setenta, las visiones de lo social, en términos de distribución, intercambio y obligación moral en la famosa frase de David Schneider: "extensa solidaridad duradera", son tratadas ampliamente como ideología. Frecuentemente, por supuesto, *son* ideología. No obstante, una visión hobessiana de la vida social está seguramente tan prejuiciada como aquella que se atiene a Rousseau. Un modelo adecuado debe abarcar el conjunto total.

Mi segunda reserva no es tanto una reserva crítica, sino más bien el señalamiento de una ironía en el núcleo del modelo de la práctica. La ironía, aunque algunos puedan no sentirla como tal, es la siguiente: las intenciones de los actores son convenidas como lugar central del modelo pero, para la mayoría, el cambio social mayor no acontece como consecuencia *proyectada* de la acción. El cambio es, en gran medida, un para-producto, una consecuencia in-determinada de la acción a pesar de lo racional que la acción pueda haber sido. Encaminadas a concebir niños con mana superior acostándose con marineros británicos, las mujeres hawaianas llegaron a ser agentes del espíritu del capitalismo en su sociedad. Encaminados a preservar la estructura y reducir la anomalía matando a un "dios", que fue en realidad el capitán Cook, los hawaianos pusieron en movimiento una serie de acontecimientos que terminaron por destruir sus dioses, sus jefes y su mundo, tal y como ellos los conocían. Decir que la sociedad y la historia son producto de la acción humana es una verdad, pero sólo en un cierto sentido irónico. La sociedad y la historia raramente son producto de los propios actores encaminados a lograr algo.[18]

Perspectivas

No ha sido mi intención, como dije al inicio, proporcionar un recuento exhaustivo de cada escuela particular del pensamiento antropológico en las décadas de los sesenta y de los setenta. Más bien, he estado interesada en las relaciones entre varias tendencias intelectuales en el campo antropológico, en y a lo largo del tiempo. No ha sido éste, como seguramente es obvio, un repaso desinteresado. Las líneas de pensamiento que he elegido enfatizar son aquellas que me parecieron las más importantes en la conducción del campo hacia cierta situación actual, y mi interpretación de dónde nos encontramos es claramente selectiva.

Mucho de lo que ha sido dicho en este ensayo puede ser resumido en el pequeño epigrama de Peter Berger y Thomas Luckmann: "La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social" (1967: 61). La mayoría de las antropologías han enfatizado el segundo componente de este conjunto: la sociedad (o la cultura) ha sido vista, de una u otra forma, como una realidad objetiva con su dinámica propia, divorciada en gran parte de la intervención humana. Los antropólogos culturales y psico-culturales norteamericanos, en suma, han enfatizado el tercer componente, las vías en que la sociedad y la cultura proporcionan personalidad, conciencia, maneras de percibir y de sentir. Pero no ha sido sino hasta fechas recientes que han puesto un pequeño esfuerzo encaminado a la comprensión de cómo la sociedad y la cultura mismas son producidas y reproducidas a través de la intención y la acción humanas. Desde mi punto de vista, es alrededor de esta última cuestión que la antropología de los ochenta toma forma, mientras mantiene al mismo tiempo —idealmente— un sentido de la veracidad de las otras dos perspectivas.

He tomado a la práctica como el núcleo clave de la antropología de los ochenta. Sé, en todo caso, que muchos podrían haber elegido un símbolo clave diferente: la historia. El término historia apiña a su alrededor las nociones de tiempo, proceso, duración, reproducción, cambio, desarrollo, evolución, transformación (véase Cohn, 1981).

Antes que observar el traslado teórico en el campo de la antropología como un movimiento desde estructuras y sistemas hacia personas y prácticas, debe ser visto como un traslado del análisis estático, sincrónico, al análisis diacrónico, procesual. Observando el movimiento de esta manera, la aproximación de la práctica comprende sólo un ala del movimiento hacia la diacronía, enfatizando procesos de micro-desarrollo —transacciones, proyectos, carreras, ciclos de desarrollo, etcétera—.

La otra ala del movimiento hacia la diacronía es la macroprocesual o macro-histórica, y ella comprende por lo menos dos tendencias. Por un lado, está la escuela de la economía política, ya discutida, la cual intenta entender el cambio en las sociedades de pequeña escala típicamente estudiadas por los antropólogos, relacionando dicho cambio con desarrollos históricos de gran escala, externos a las sociedades en cuestión (especialmente con el colonialismo y la expansión capitalista). Por otro, hay un tipo de investigación histórica más etnográfica, la cual pone atención a la dinámica de desarrollo interno de sociedades particulares en el tiempo. Las vicisitudes externas son tomadas en cuenta, sin embargo, hay un gran esfuerzo por delinear las fuerzas que actúan en el interior de un sistema dado, fuerzas de estabilidad y de cambio, así como los filtros sociales y cuturales operantes para seleccionar y/o reinterpretar cualquier cosa que pueda venir de fuera (*e.g.*, Geertz,1980; Blu, 1980; R. Rosaldo, 1980; Wallace, 1980; Sahlins,1981; Ortner, en preparación; Kelly, n.d.)

El acercamiento de la antropología con la historia es desde mi punto de vista un desarrollo extremadamente importante

para el campo en su conjunto. Si yo he elegido en este ensayo no enfatizarlo, es sólo porque, por el momento, la tendencia se presenta demasiado vaga. Oculta importantes distinciones, más que revelarlas. En la medida en que la historia está virtualmente siendo amalgamada con cualquier tipo de trabajo antropológico, muestra una pseudo-integración de los campos, pero falla al encarar algunos problemas profundos. Como se argumenta en este ensayo, estos problemas profundos fueron generados por los muchos éxitos de la teoría de sistemas y la aproximación estructuralista, que establecieron la realidad de la naturaleza de la sociedad, pero lo que les faltó preguntar de alguna manera sistemática es de dónde llegaron los hechos y cómo cambiarán.

Responder a estas cuestiones con la palabra "historia" es eludirlas, si con historia se quiere decir simplemente: una cadena de eventos externos ante los cuales la gente reacciona. La historia no es sólo algo que le sucede a la gente, sino algo que ella hace —dentro de, por supuesto, los poderosos constreñimientos del sistema en el cual está operando—. Una aproximación desde la práctica intenta ver estos hechos, sea en el pasado o el presente, o en la creación de la novedad o en la reproducción de las mismas cosas antiguas. Más que historia fetichizante, una aproximación de la práctica promete, o por lo menos ofrece, un modelo que unifica implícitamente los estudios históricos y los antropológicos.[19]

Por supuesto, han habido intentos previos por colocar la intervención humana en el trasfondo del cuadro. Estos intentos, sin embargo, concedieron o bien demasiado o bien demasiado poco a la perspectiva sistemas-estructuras. En el caso de la "teoría general de la acción" de Parsons, la acción fue vista casi simplemente como puesta-en-acción de las reglas y los libretos del sistema. En el caso del interaccionismo simbólico y del transaccionalismo, los constreñimientos sistémicos fueron minimizados, el sistema mismo fue visto como una reserva de

"recursos" relativamente desordenada, en donde los actores se lanzan a la construcción de sus estrategias.

Las versiones modernas de la teoría de la práctica, por otro lado, parecen las únicas en aceptar los tres lados del triángulo de Berger y Luckmann: que la sociedad es un sistema, que el sistema es poderosamente constrictivo y que el sistema puede ser hecho y deshecho a través de la acción e interacción humanas.

Todo lo anterior no quiere decir que la perspectiva de la práctica represente el fin de la dialéctica intelectual o que es perfecta. He resaltado ligeramente algunos de sus defectos en el presente ensayo. Como cualquier teoría, es producto de su tiempo. Una vez, la práctica tuvo el aura romántica del voluntarismo —decía el refrán: "el hombre se hace a sí mismo"—. Ahora la práctica tiene cualidades pertenecientes a los difíciles tiempos actuales: pragmatismo, maximización de las ventajas —hoy se dice "cada hombre para sí mismo"—. Una visión así parece natural en el contexto del fracaso de muchos de los movimientos sociales de los sesenta y setenta, y en el contexto de desastre económico y de seria amenaza nuclear. Sin embargo, a pesar de lo realista que pueda parecer en este momento, tal visión es tan sesgada como voluntarista. Queda mucho trabajo por hacer.

NOTAS

1. Para la discusión de los años sesenta y setenta evocaré sólamente las figuras y trabajos más representativos. En un artículo de esta índole deberán ser tratados superficialmente, y aun sobrepasados, muchos desarrollos interesantes. Una importante figura, casi ignorada en este ensayo es Gregory Bateson (*e.g.* 1972) quien, a pesar de ser un pensador original y enérgico, realmente nunca se ubicó en ninguna de las escuelas de la antropología.
2. *E.g.*, Ortner, 1975; M. Rosaldo, 1980; Blu, 1980; Meeker, 1979; Rosen, 1978.
3. Aunque de por sí la cultura ha sido un fenómeno elusivo, se puede decir que Geertz fue tras la parte más elusiva de ésta: el *ethos*. Puede también sugerirse que, entre otras cosas, lo anterior contó para su categóricamente bien cimentado y continuo renombre. Quizá la mayoría de los estudiantes de antropología, y con mayor certeza la mayor parte de los no-antropólogos que se encuentran fascinados por nuestro campo, han sido seducidos a causa de que en cierto momento de su experiencia tropezaron con la "otredad" de alguna cultura ajena, lo que llamaríamos su *ethos*. El trabajo de Geertz proporciona una de las muy pocas asideras para comprender tal otredad.
4. Otro punto de contraste entre Turner y Geertz es que el concepto de significado de Turner, por lo menos en aquellos primeros trabajos, es demasiado referencial. Los Significados son cosas a las que los símbolos apuntan o se refieren, tales como "matrilinealidad" o "sanguinidad". Geertz, por su parte, está interesado primeramente por lo que pudiera ser llamado Significado —con mayúscula— propósito, intención o significación extensa de las cosas. Entonces, cita a Northrop Frye: "Ustedes no pueden acudir a *Macbeth* para aprender historia de Escocia, pero pueden acudir a él para saber lo que un hombre siente después de que ha ganado un reino y perdido su corazón" (Geertz, 1973f: 450).
5. *E.g.*, Munn, 1969: Myerhoff, 1974; More and Myerhoff, 1975; Babcock, 1978.
6. Esta sección está basada en parte en lecturas, en parte en entrevistas semi-informales con Conrad P. Kottak y Roy A. Rappaport, y en parte en discusiones generales con Raymond C. Kelly. Todos ellos, sin embargo están eximidos de responsabilidad de lo que aquí se dice.
7. Leslie White y Gordon Childe fueron honradamente explícitos acerca de la influencia marxista en sus trabajos.
8. Esta fue la postura programática. En los hechos, Sahlins puso una buena cantidad de atención a la dinámica social interna.

9. El Turner inicial es una excepción parcial en este punto, pero no así la mayoría de sus sucesores.
10. Dumont es otra de las figuras que merecen mayor espacio que el que puede concedérseles en este trabajo.
11. Esto no implica que los antropólogos simbólicos norteamericanos desconozcan la doctrina de la arbitrariedad de los símbolos. Pero insisten en que el caso de una forma simbólica particular entre diversos símbolos posibles, igual de arbitrarios para la misma concepción, no es sólo arbitraria sino que tiene importantes implicaciones que deben ser elucidadas.
12. James Boon (e.g., 1972) se ha dedicado ocasionales esfuerzos a reconciliar a Lévi-Strauss y/o Schneider, por un lado, con Geertz, por el otro. El resultado es a favor del estructuralismo (Véase también Boon and Schneider, 1974).
13. Lévi-Strauss mismo se ha trasladado *de* una posición durkheimiano-maussiana en "La gesta de Asdiwal" (1967) *hacia* la posición estructuralista más radical en las *Mitológicas*. No es accidental que Leach, o algún otro, tome "La gesta de Asdiwal" para presentarlo como el ensayo principal en la colección británica titulada, *The Structural Study of Myth and Totemism* (1967)
14. La tradición transaccionalista en la antropología británica debe ser trazada a través de Barth y Bailey en los sesentas, los trabajos iniciales de Leach (*e.g.*, 1960), y últimamente por Raymond Firth (*e.g.*, 1963 [1951]). Véase también Marriott (1976) en Estados Unidos.
15. Si contara con más espacio, podría argumentar que la antropología feminista es uno de los contextos primarios en los que una aproximación de la práctica fue desarrollada. El artículo de Collier y Rosaldo (1981) es un buen ejemplo. Véase asimismo Ortner (1981).
16. Comunicación personal de Mayer Zald en el Seminario de Historia de la Ciencia Social (Universidad de Michigan), 1982.
17. Parsons y sus colegas otorgaron al término "acción" un lugar central en su esquema (1962 [1951]), pero lo que ellos querían decir con tal término era esencialmente puesta-en-acción de reglas y normas. Bourdieu, Giddens y otros lo han señalado y en parte han lanzado sus argumentos contra esta posición.
18. Michel Foucault, cuyo trabajo más reciente (1979 y 1980) forma parte sin duda de la tendencia actual de la práctica y ha causado impacto por lo menos en algunos sitios de la antropología, ha colocado el punto de manera sutil: "La gente sabe lo que hace, frecuentemente sabe por qué hace lo que hace; pero lo que no sabe es qué es lo que la hace hacerlo." (citado en Dreyfus and Rabinow, 1982: 187). Lamento no haber sido capaz de incorporar a Foucault en las discusiones de esta sección. En particular, él ha luchado contra algunas de las ramificaciones del individualismo en el

corazón de gran parte de la teoría de la práctica, si bien ha levantado vuelo para caer en otros embrollos en este proceso como la "intencionalidad sin sujeto, [y] una estrategia sin estratega" (ibid).

19. Se pudiera objetar que los propios economistas políticos colocaron a la práctica en una posición central dentro de su modelo. Al mismo tiempo que los sucesos externos la impactan, los actores de una sociedad reaccionan e intentan mediar con tales impactos. El problema aquí es que la acción es primeramente re-acción. El lector pudiera objetar que la re-acción es también central en el modelo de Sahlins. Pero el punto en Sahlins es que la naturaleza de la reacción se construye tanto por la dinámica interna como por la naturaleza de los sucesos externos.

ALLAND, Alex
1975 "Adaptation", in *Annual Review of Anthropology,* 4. Palo Alto: Annual Reviews, Inc.

ALTHUSSER, Louis
1971 *Lenin and Philosophy,* Ben Brewster (trans.) New York and London: Monthly Review Press [1970 *Lenin y la filosofía*. México: Era]

American Ethnologist
1978 Special Issue on *Political Economy* 5 (3).

ASAD, Talal (ed.)
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter.* London: Ithaca Press.

AVINERI, Shlomo
1971 *The Social and Political Thought of Karl Marx.* Cambridge: Cambridge University Press.

BABCOCK, Barbara (ed.)
1978 *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society.* Ithaca, New York: Cornell University Press.

BAILEY, F. G.
1969 *Strategems and Spoils*. New York: Schocken [1970 *Las reglas del juego político*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo]

BARNES, J. A.
1980 "Kinship Studies: Some Impressions on the Current State of Play", *Man*, 15:2, 293-303.

BARNETT, Steve
1977 "Identity Choice and Caste Ideology", in *Symbolic Anthropology*, J. Dolgin, D. Kemnitzer, and D. Schneider (eds.) New York: Columbia University Press.

BARNETT, Steve, and SILVERMAN, Martin G.
1969 *Ideology an Everyday Life*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

BARTH, Friedrik
1966 *Models of Social Organization*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (Occasional Papers 23)

BATESON, Gregory
1972 *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books [1976 *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé]

BAUMAN, Richard, and SHERZER, Joel (eds.)
1974 *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge: Cambridge University Press.

BAUMAN, Zigmund
1973 *Culture as Praxis*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.

BECKER, A. L.
1979 "Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theater", in *The Imagination of Reality*, A. L. Becker and A. A. Yengoyan (eds.) Norwood, New Yersey: Ablex.

BEIDELMAN, Thomas
1966 "Swazi Royal Ritual", *Africa*, 36(4): 373-405.

BERGER, Peter, and LUCKMANN, Thomas
1967 *The Social Construction of the reality*. Garden City, New York: Doubleday [1968 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu]

BERREMAN, Gerald
1962 *Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*. Ithaca, New York: New York Society for Applied Anthropology (Monograph 4.)

BLOCH, Maurice
1971 "The Moral and tactical Meaning of Kinship Terms", *Han* 6 (1): 79-87
1974 "The Long Therm and the Short Therm: The Economic and Political Significance of the Morality of Kinship", in *The Caracter of Kinship*, J. Goody (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
1977 "The Disconnection Betwen Power and Rank as a Process", *Archives Europeéne de Sociologie,* 18:107-148.
BLU, Karen
1980 *The Lumbee Problem: The Making of an American Indian people.* Cambridge: Cambridge University Press.
BLUMER, Herbert
1962 "Society as a Symbolic Interaction", in *Human Behavoir and Social Processes*, A. M. Rose (ed.) Boston: Houghton Mifflin.
BOON, James A.
1972 "Further Operations of «Culture» in Anthropology: A Synthesis of and for Debate", *Social Science Quaterly*, 52 (September), 221-252.
BOON, James A., and SCHNEIDER, David M.
1974 "Kinship vis-à-vis Myth: Contrasts in Lévi-Strauss' Approach to Cross-cultural Comparison", *American Anthropologist*, 76: 4, 794-817.
BOURDIEU, Pierre
1978 *Outline of a Theory of Practice*, Richard Nice (trans.) Cambridge: Cambridge University Press.
BRADBURY, Malcom
1981 Coment on "Modern Literary Theory: Its Place in Teaching", *Times Literary Supplement*, 137 (6 February)

CHILDE, V. Gordon
1942 *What Happened in History*. New York: Penguin [1960 *Qué sucedió en la historia*. Buenos Aires: Leviatán; 1975, Buenos Aires: La Pléyade; Madrid: Alianza]

COHN, Bernard S.
1981 "Anthropology and History in the 1980's", *Journal of Interdisciplinary History*, 12(2): 227-252.

COLE, P, and MORGAN, J. (eds.)
1975 *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*. New York: Academic Press.

COLLIER, Jane and ROSALDO, Michelle Z.
1981 "Politics and Gender in Simple Societies", in *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality,* Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead (eds.) Cambridge and New York: Cambridge University Press.

CRAPANZANO, Vincent
1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.

DE GEORGE, Richard, and DE GEORGE, Fernande (eds.)
1972 *The Structuralists from Marx to Lévi Strauss*. Garden City, New York: Doubleday.

DIAMOND, Stanley (ed.)
1979 *Toward a Marxist Anthropology*. The Hague: Mouton

DOLGIN, J., D. KEMNITZER, and D. M. SCHNEIDER
1977 "As People Express Their Lives, So They Are...", in their *Symbolic Anthropology*. New York: Columbia University Press.

DOUGLAS, Mary
1966 *Purity and Danger*. New York: Frederick A. Praeger [1973 *Pureza y Peligro: una análisis de los conceptos*

de contaminación y tabú. Madrid: Siglo XXI de España editores]

DREYFUS, Hubert L., and Paul RABINOW

1982 *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.

DUMONT, Luis

1965 "The Modern Conception of the Individual: Notes on Its Genesis." *Contributions to Indian Sociology*, 8(1): 13-61.

1970 *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*, M. Sainsbury (trans.) Chicago: University of Chicago Press [1970 *Homo Hierarchicus*. Madrid: Aguilar]

FERNANDEZ, James

1974 "The Mission of Metaphor in Expressive Culture" *Current Anthropology*, 15(2): 119-45.

FIRTH, Raymond

1963 [1951] *Elements of Social Organization*. Boston: Beacon Press [1976 *Elementos de antropología social*. Buenos Aires: Amorrortu]

FOUCAULT, Michel

1979 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Alan Sheridan (trans.) New York: Random House [1976 *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI editores]

1980 *The History of Sexuality*. Volume I, Robert Hurley (trans.) New York: Vintage [*Historia de la sexualidad*, 1: La voluntad del saber. México: Siglo XXI editores]

FRANK, Andre Gunder

1967 *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York and London: Monthly Review Press [*Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI editores]

FRIEDMAN, Jonathan
1974 "Marxism, Structuralism, and Vulgar Materialism," *Man*, n.s. 9 (3): 444-69.
1975 "Tribes, States and Transformations," in *Marxist Analyses and Social Anthropology,* M. Bloch (ed.) New York: John Wiley and Sons [1977 "Tribus, estados y Transformaciones", en *Análisis marxistas y antropología social,* M. Bloch (ed.) Barcelona: Anagrama]

FRIEDRICH, Paul
1970 *Agrarian Revolt in a Mexican Village*. Englewood Cliffs, New Yersey: Prentice-Hall [1981 *Rebelión agraria en una aldea mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica]
1977 "Sanity and the Myth of Honor: The Problem of Achilles", *Ethos, 5 (3): 281-305.*

GEERTZ, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books [1987 *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa]
1973a "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture", in Geertz 1973.
1973b "Religion as a Cultural System", in Geertz 1973.
1973c "Ideology as a Cultural System", in Geertz 1973.
1973d "The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss", in Geertz 1973.
1973e "Person, Time and Conduct in Bali", in Geertz 1973.
1973f "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfigth", in Geertz 1973
1975 "On the Nature of Anthropological Understanding", *American Scientist*, 63 (1): 47-53.
1980a "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought", *The American Scholar*, 49 (2): 165-179.

1980b *Negara: The Theater-State in Nineteenth Century Bali.* Princeton: Princeton University Press.

GENOVESE, Eugene D.

1976 *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made.* New York: Random House.

GIDDENS, Anthony

1971 *Capitalism and Modern Social Theory.* Cambridge: Cambridge University Press.

1979 *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis.* Cambridge: Cambridge University Press.

GLUCKMAN, Max

1955 *Custom and Conflict in Africa.* Glencoe, Illinois: The Free Press.

GODELIER, Maurice

1977 *Perspectives in Marxist Anthropology*, Robert Brain (trans.) Cambridge: Cambridge University Press [1974 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas.* Madrid: Siglo XXI de España editores]

GOFFMAN, Erving

1959 *The Presentation of Self in Everyday Life.* Garden City, New York: Doubleday [*La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Buenos Aires: Amorrortu]

GOLDMAN, Irving

1970 *Ancient Polynesian Society.* Chicago: University of Chicago Press.

GOLDMANN, Lucien

1977 *Cultural Creation in Modern Society.* Bart Grahl (trans.) Oxford: Basil Blackwell.

GOODY, Esther N. (ed.)

1978 *Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction.* New York: Cambridge University Press.

GRAMSCI, Antonio
1957 *The Modern Prince and Other Writings*, Louis Marks (trans.) New York: International Publishers [existen diversas ediciones en español]

GREGOR, Thomas
1977 *Mehinaku: The drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.

GUEMPLE, Lee
1972 Panel on "Cultural Basis of Social Relations: Kinship, Person, and Actor". Annual Meeting of the American Anthropological Association, Toronto.

HABERMAS, Jurgüen
1973 *Theory and Practice*, John Viertel (trans.) Boston: Beacon Press [*Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos]

HARRIS, Marvin
1966 "The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle". *Current Anthropology*, 7 (1): 51-64.
1968 *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Crowell [1978 *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI de España editores]
1978 "No End of Messiahs", *New York Times* (26 November), sec. 4: 21.

HART, Keith
1982 *The Development of Commercial Agriculture in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

HART, C. W. M. and PILLING, Arnold R.
1960 *The Tiwi of North Australia*. New York: Holt, Rinehart, Winston.

HIMES, Dell (ed.)
1974 *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage.

KAHN, Joel S.
1980 *Minangkabau Social Formations: Indonesian Peasants and the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press
KAPFERER, Bruce (ed.)
1976 *Transaction and Meaning: Directions in the Enthropology of Exchange and Human Behavior*. Philadelphia: ISHI Publications.
KELLY, Raymond
n.d. "The Nuer Conquest: A Case Study in the structure of Non-equilibrium Systems". Manuscript.
KIRKPATRICK, John T.
1977 "Person, Hierarchy, and Autonomy in traditional Yapese Theory", in *Symbolic Anthropology*, Dolgin, Kemintzer, and Schneider (eds.) New York: Columbia University Press.
KRACKE, Waud H.
1978 *Force and Persuation: Leadership in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
LEACH, Edmund
1954 *Political Systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press [1976 *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Barcelona: Anagrama]
1960 "The Sinhalese of the Dry Zone of Northern Ceylon", in *Social Structure in Asia*, G. P. Murdock (ed.) London: Tavistock
1964 "Anthropological Aspects of Language: Animal categories and Verbal Abuse", in *New Directions in the Study of Language*, E. H. Lennenberg (ed.) Cambridge: MIT Press.
1966 *Rethinking Anthropology*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, 22. New York: Humanities Press [1971 *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Seix Barral]

1969 *Genesis as Myth and Other Essays*. London: Jonathan Cape.

LEACH, Edmund (ed.)

1967 *The Structural Study of Myth and Totemism*. London: Tavistock [1970 *Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires: Nueva Visión]

LÉVI-STRAUSS, Claude

1963 "The Effectiveness of Symbols", in his *Structural Anthroplogy,* C. Jakobson and B. G. Schoepf (trans.) New York: Basic Books [1961 "La eficacia simbólica", en *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba]

1964-71 *Mythologiques (Introduction to a Science of Mythology)*, 4 vols. Paris: Plon [1968 *Mitológicas* I. México: Fondo de Cultura Económica; 1972 *Mitológicas II*. México: Fondo de Cultura Económica; 1970 *Mitológicas III*. México: Siglo XXI editores; 1976 *Mitológicas IV*. México: Siglo XXI editores]

1967 "La Geste d'Asdiwal", in *Structural Study of Myth and Totemism*, Leach (ed.) [1970 "La gesta de Asdiwal", en Leach (ed.); 1979 "La gesta de Asdiwal", en *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. Madrid: Siglo XXI de España editores]

LEVY, Robert

1973 *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.

LEWIS, Gilbert

1977 "A Mother's Brother to a Sister's Son", in *Symbols and Sentiments*, I. Lewis (ed.) London: Academic Press.

MARRIOT, McKim

1976 "Hindu Transactions: Diversity without Dualism", in *Transaction and Meaning*, Kapferer (ed.)

MEEKER, Michael E.
1979 *Literature and Violence in North Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.

MOORE, Sally Falk, and MYERHOFF, Barbara G. (eds.)
1975 *Symbols and Politics in Communal Ideology*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

MUNN, Nancy,
1969 "The effectiveness of Symbols in Murgin Rite and Myth", in *Forms of Symbolic Action*, R. Spencer (ed.) Seattle: University of Washington Press.

MYERHOFF, Barbara G.
1974 *People Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

NEEDHAM, Rodney
1973a "The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism", in *Right and Left*, Needham (ed.)

NEEDHAM, Rodney (ed.)
1973b *Rigth and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: University of Chicago Press.

O'LAUGHLIN, Bridget
1974 "Meditation of a Contradiction: Why Mbum Women do no eat Chicken", in *Woman, Culture and Society*, M. Rosaldo and L. Lamphere (eds.) Stanford: Stanford University Press

OLLMAN, Bertell
1971 *Allienaton: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

ORTNER, Sherry B.
1975 "God's Bodies: God's Food: A Symbolic Analysis of a Sherpa Ritual", in *The Interpretation of Symbolism*, R. Willis (ed.) London: Malaby Press.
1978 *Sherpas through their Rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.

1981 “Gender and Sexuality in Hierarchical societies: The Case of Polinesia and Some comparative Implications”, in *Sexual Meanings*, S. Ortner and H. Whitehead (eds.) Cambridge: Cambridge University Press.

n.d. “High Religion: An Interpretative History of Sherpa Buddhism”. Manuscript in preparation.

PARSONS, Talcott

1949 [1937] *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press of Glencoe [1968 *La estructura de la acción social*. Madrid: Guadarrama]

PARSONS, Talcott and SHILS, Edward A. (eds.)

1962 [1951] *Toward a General Theory of Action. New York:* Harper and Row [1968 *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires: Kapeluz]

PAUL, Robert A.

1982 *The Tibetan Symbolic World: Psychoanalytic Explorations*. Chicago: University of Chicago Press.

PIDDOCKE, Stuart

1969 “The Potlatch System on the Southern Kwakiutl: A New Perspective”, in *Environment and Cultural Behavior*, A. P. Vayda (ed.) Austin: University of Texas Press [1981 “El sistema ‘potlatch’ de los kwakiutl del sur: una nueva perspectiva”, en *Antropología económica: estudios etnográficos*, J. R. Llobera (comp.) Barcelona: Anagrama]

RABINOW, Paul, and SULLIVAN, William M.

1979 “The Interpretative Turn: Emergence of an Approach”, in their *Interpretative Social Science, A Reader*. Berkeley: University of California Press.

RAPPAPORT, Roy A.

1967 *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press [1987 *Cerdos para los antepasados: el ritual*

en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea. Madrid: Siglo XXI de España editores]

RIEGELHAUPT, Joyce
1978 "The Revolt of Maria da Fonte: Peasants, 'Women', and the State". Manuscript.

RIESMAN, Paul
1977 *Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

ROSALDO, Michelle Z.
1980 *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
1981 "Towards an Anthropology of Self and Feeling". Manuscript.

ROSALDO, Renato
1980 *Ilongot Headhunting, 1883-1974*. Stanford: Stanford University Press.

ROSEN, Lawrence
1978 "The Negotiation of Reality: Male-Female Relations in Sefrou, Morocco", in *Women in the Muslim World*, I. Beck and N. Keddie (eds.) Cambridge: Harvard University Press.

ROSS, Eric B. (ed.)
1980 *Beyond the Myth of Culture: Essays in Cultural materialism*. New York and London: Academic press.

SAHLINS, Marshall
1964 "Culture and Environment", in *Horizons of Anthropology*, S. Tax (ed.) Chicago: Aldine [sin fecha "Cultura y medio ambiente", en *Antropología: una nueva visión*, S. Tax (ed.) Cali, Colombia: Editorial Norma]
1972 *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine [1977 *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal]

1981 *Historical Metaphors and Mythical realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SAHLINS, Marshall, and SERVICE, Elman R. (eds.)

1960 *Evolution of Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SAID, Edward W.

1979 *Orientalism*. New York: Vintage.

SCHNEIDER, David M.

1968 *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, New Yersey: Prentice Hall.

1977 "Kinship, Nationality, and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship", in *Symbolic Anthropology*, Dolgin, Kemnitzer, and Schneider (eds.)

SCHNEIDER, Jane

1978 "Peacocks and Penguins: The Political Economy of European Cloth and Colors", *American Ethnologist*, 5 (3): 413-447.

SCHENIDER, Jane, and SCHNEIDER, Peter

1976 *Culture and Political Economy in Western Sicily*. New York: Academic Press.

SERVICE, Elman R.

1958 *Profiles in Ethnology*. New York: Harper and Row.

SINGER, Milton

1980 "Signs of the Self: An Exploration in Semiotic Anthropology", *American Anthropologist*, 82 (3): 485-507.

STEWARD, Julian H.

1953 "Evolution and Process", in *Anthropology Today*, A. L. Kroeber (ed.) Chicago: University of Chicago Press [c1965 *Antropología,* A. L. Kroeber (ed.)

Buenos Aires: Libros Básicos (Biblioteca Problemas del Hombre)]
1955 *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press.

TAMBIAH, Stanley J.
1968 "The Magic Power of Words". *Man,* n.s. 3 (2): 175-208.
1969 "Animals Are Good to Think and Good to Prohibit". *Ethnology*, 8 (4): 423-459.

TAUSSIG, Michael T.
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

TERRAY, Emmanuel
1972 *Marxism and "Primitive" Societies*, Mary Klopper (trans.) New York: Monthly Review Press [1971 *El marxismo frente a las sociedades primitivas*. Buenos Aires: Losada]
1975 "Classes and Class Conciousness in the Abron Kingdom of Gyaman", in *Marxist Analyses and Social Anthropology*, M. Bloch (ed.) New York: John Wiley and Sons [1977 "Clases y consciencia de clase en el Reino Abron de Gyaman", en Análisis mar*xistas en antropología social*, M. Bloch (ed.) Barcelona: Anagrama]

THOMPSON, E. P.
1966 *The Making of the English Working Class*. New york: Vintage.
1978 *The Poverty of Theory and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.

TURNER, Terence S.
1969 "Oedipus: Time and Structure in Narrative Form", in *Forms of Symbolic Action*, R. Spencer (ed.) Seattle: University of Washington Press.

TURNER, Victor
1967 *The Forest of Symbols*, Ithaca, New York: Cornell University Press [1980 *La selva de los símbolos. Madrid:* Siglo XXI de España editores]
1969 *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.
WAGNER, Roy
1975 *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
WALLACE, Anthony F. C.
1980 *Rockdale: The Growth of an American Village in the Early Industrial Revolution*. New York: W. W. Norton.
WALLERSTEIN, Immanuel M.
1976 *The Modern World System*. New York: Academic Press [1979 *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI editores]
WHITE, Leslie A.
1943 "Energy and the Evolution of Culture", *American Anthropologist*, 45 (3): 335-356.
1949 *The Science of Culture*. New York: Farrar Straus [1964 *La ciencia de la cultura*. Buenos Aires: Paidós]
WILLIAMS, Raymond
1973 *The Country and the City*. New York: Oxford University Press.
1976 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.
1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
WOLF, Eric R.
1969 *Peasant Wars of the Twentieth Century*. New York: Harper and Row [1972 *las luchas campesinas del siglo XX*. México: Siglo XXI editores]

1980 “They Divide and Subdivide and Call it Anthropology”, *New York Times* (30 November), Ideas and Trends Section: E-9.

WORSLEY, Peter

1968 *The Trumpet Shall Sound: A Study of “Cargo” Cults in Melanesia*. New York: Schocken [*Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos “cargo” en Melanesia*. Madrid: Siglo XXI de España editores]

YALMAN, Nur

1969 “The structure of Sinhalese Healing Rituals”, in *Forms of Symbolic Action*, R. Spencer (ed.). Seattle: University of Washington Press.

YENGOYAN, A. A.

1979 “Cultural Forms and a Theory of Constraints”, in *The Imagination of Reality*, A. L. Becker and A. A. Yengoyan (eds.). Norwood, New Yersey: Ablex.

ÍNDICE